

اهداءات ٢٠٠٠

اح. فتح الله خليل

استاذ الفلسفة بأحاديث الإسكندرية

فَلَا تَقْبَلُوا لَهُ سَلَامًا



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

فتح الله خليفه
مدرس الفلسفة
جامعة قطر

دار اللغات المصورة
٢٠٠١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

الاجماع منعقد بين الباحثين منذ زمان طويل على أن ابن سينا والغزالي من أكبر فلاسفة الاسلام وأعظم ممثلين للفلسفة الاسلامية . أما فخر الدين الرازى فيأتى بعد الغزالي بحوالى مائة عام ليوقف على رأس المائة السادسة بعد الهجرة مجددا من المجددين الذين يبيعهم الله كل مائة سنة ليجدد للأمة الاسلامية دينها . جاء على رأس المائة السادسة ليقوم بمهمة تجديد الدين والعلوم الدينية والعقلية جميعا من فقه وأصول وتفسير وكلام فلسفة .

وقد عكفت على دراسة هؤلاء الفلاسفة مسنويات طويلة فى الاسكندرية وفى كمبردج بحثت فيها بعض الجوانب الفكرية الهامة التى أثاروها . وانى لأرجو أن أكون قد وضعت لبنة فى كل جانب من هذه الجوانب حتى نتضح المعالم الاساسية للبناء الفكرى الضخم الذى خلقه لنا فلاسفة الاسلام .

فتح الله خليف

محتويات الكتاب

مقدمة :

ابن سينا

الفصل الاول

ابن سينا : الرجل وأعماله

صفحة

- | | |
|-------------|----|
| ١ - حياته | ٣ |
| ٢ - مؤلفاته | ١٣ |

القصل الثاني

- | | |
|--------------------------------|----|
| المذهب المشهور والمذهب المستور | ٢٧ |
| وتقسيم ابن سينا للعلوم | |

القصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

- | | |
|----------------------------------|----|
| ١ - برهان ابن سينا على وجود الله | ٤٧ |
| ٢ - الصفات الالهية | ٥١ |
| ٣ - العناية الالهية | ٥٥ |
| ٤ - النبو والنبوة | ٦١ |
| ٥ - المعاد | ٦٤ |

(ب)

صفحة

الفصل الرابع

٧٧

علم النفس وصلته بالملم

الفصل الخامس

- ١ - التعريف الأول ٨٥
- ٢ - التعريف الثاني ٨٧
- ٣ - التعريف الثالث ٩١

الفصل السادس

النفس النباتية

- ١ - التغذية ٩٧
- ٢ - النمو ٩٨
- ٣ - التوليد ٩٩

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١ - الاحساس ١٣٠
- ٢ - الحواس الظاهرة ١٠٥
- ٣ - الحواس الباطنة ١٠٥

الفصل الثامن

النفس الانسانية

- ١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا ١٢٥
- ٢ - وجود النفس ١٢٦
- ٣ - التفكير ١٣٥
- ٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم ١٣٨
- ٥ - خلود النفس ١٤٢

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١ - نص القصيدة ١٤٩
- ٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا ١٥٢
- ٣ - تحليل القصيدة العينية ١٥٩

-
- مراجع البحث ١٩٩

صفحة

الغزالي

الفصل الأول

الغزالي : الرجل وأعماله

- ١ - نشأته وحياته ٢٠٧
- ٢ - مكانة الغزالي ومنزلته في العلم ٢١٠
- ٣ - مؤلفات الغزالي ٢١٥

الفصل الثاني

- الشك واليقين عند الغزالي ٢١٩

الفصل الثالث

- الحقيقة عند الغزالي ٢٣٣

الفصل الرابع

- موقف الغزالي من علم الكلام ٢٤١

الفصل الخامس

- موقف الغزالي من الفلاسفة ٢٤٣

صفحة

الفصل السادس

موقف الغزالي من الباطنية . . . ٢٥٩

الفصل السابع

موقف الغزالي من الصوفية . . . ٢٦٥

مراجع البحث ٢٦٩

فخر الدين الرازي

الفصل الأول

فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

- ١ - تباين الناس فيه ٢٧٣
- ٢ - اسمه ومولده ٢٨٢
- ٣ - ثقافته ٢٨٣
- ٤ - رحلاته ٢٨٦
- ٥ - صفاته وخلقه ٢٩٠
- ٦ - وصيته ووفاته ٢٩١
- ٧ - أعماله ومؤلفاته ٢٩٣

صفحة

الفصل الثاني

الفقه والاصول

- ١ - الفقه ٢٩٧
 ٢ - اصول الفقه ٣٠٠

الفصل الثالث

التفسير

- ١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي . . . ٣١٥
 ٢ - اعجاز القرآن ٣٢٧

الفصل الرابع

الكلام

- ١ - النقل والعقل ٣٤٥
 ٢ - موقف الرازي من علم الكلام ٣٤٧
 ٣ - وجود الصانع ٣٥٠
 ٤ - وحدانية الله ٣٥٤
 ٥ - الصفات ٣٥٧
 ٦ - الرؤية ٣٦٨
 ٧ - العرشية ٣٨٠
 ٨ - أفعال المباد ٣٨٢

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

١ - حياته

٢ - مؤلفاته

الفصل الأول

ابن سينا : الرجل وأعماله

حياته :

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن علي بن سينا • ولد في أفشنة - وهي قرية مجاورة لبخارى (تقع بخارى الآن في جمهورية أوزبكستان السوفيتية) - عام ٣٧٠ هـ / ٩٨٠ م • ويتفق معظم المؤرخين على تاريخ مولده ماعدا ابن أبي أصيبعة الذي يذكر أنه ولد عام ٣٧٥ هـ • كان والده من بلخ (وتقع بلخ الآن في أفغانستان) ، ثم انتقل الى بخارى في أيام حكم الأمير نوح بن منصور حيث قام على ضيعة من ضياع بخارى اسمها خرميشن ، ولكنه سكن بأفشنة وأقام بها ، وكانت قريبة من مقر عمله ، بعد أن اختار منها زوجته سارة أو ستارة التي أنجبت له ولدين أكبرهما هو فيلسوفنا أبو علي ثم انتقلت الأسرة بعد ذلك الى بخارى (١) •

ورغم أن ابن سينا نشأ في هذه المنطقة من بلاد المشرق التي تسمى تركستان إلا أن الفرس يدعو في أن أصله فارسي كما يجزم الترك بأنه تركي (٢) • ونحن لا نستطيع أن نقع بشيء فيما يتعلق

(١) القفطي ، تاريخ الحكماء ص ٤١٣ ، البيهقي ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٢ ، ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٧ ، انظر أيضا Afnan S., Avicenna

(٢) يقول الأستاذ أحمد أمين في تصديره للكتاب الذي للمهرجانات الألفي لآين سينا ص ١ ان ابن سينا كانت تتنازعه عصبية مختلفة لأسباب مختلفة ، فلما أن ولد في تركستان قيل انه تركي فأقام الأتراك له مهرجانات ، ولأنه أقام بفارس له الفرس ، ولأنه تتقن ثقافة عربية تصعب له العرب ، ويذهب الدكتور

بمنصر ابن سينا ، لأنه ليست لدينا معلومات مفصلة عن عصره .
غير أنه من الثابت أن ابن سينا نشأ تحت ظل حضارة اسلامية
صرف لا تعرف للمنصرية معنى ولا تقيم لها وزناً ، ولم يكن
للمترك ولا للفرس ازاء هذه الحضارة الزاهرة أى تمصّب يعتد به .
ولما كان أبو ابن سينا من الحكام فقد استطاع أن يوفر له
تعليمًا مثاليًا بالنسبة الى ثقافة ذلك العصر . فأحضر له والده
معلم القرآن ومعلم الأدب . وفى سن العاشرة كان ابن سينا قد
أتم حفظ القرآن وأتى على كثير من كتب الأدب ، فقد كان بضجه
المعقل والجسمى مبكرا وسريعا حتى فرغ من تحصيل جميع العلوم
والمعارف من لغة وفقه وحساب وهندسة ومنطق وفلسفة بجميع
أجزائها وطب وهو فى سن الثامنة عشر .

وقد قص علمنا ابن سينا بنفسه تفاصيل تعليمه وكتب بيده
تاريخ حياته ، وترجم لنفسه وشرح أحواله فى مقالة أدبية رائعة
الا أنه لم يكملها ، وقد أكمل أبو عبيد الجوزجاني تاريخ حياة
الرئيس حتى مماته ، وكان هذا الجوزجاني تابعا لابن سينا ،
التقى به فى جورجيان عام ٤٠٣ هـ ، ولم يفارقه بعد ذلك أبداً ،

عفتان الى اننا لا نستطيع أن نعرف الاصول التى انحدر منها والد ابن سينا ،
برأيه ليس هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأنه من أصل عربى ، لأن الغالبية العظمى
من سكان بلاد ما وراء النهر كانوا حتى عصر ابن سينا ووالده من الفرس .
ويرجع الدكتور عفتان تبعا لذلك بان أصله فارسى ، لاسيما وأن ابن سينا قد
تجنب من قصد الاتصال بالحكام الترك وقصر اتصالاته على الحكام الفرس .
كذلك فان والد ابن سينا واسمها ستارة ترجع اصله الفارسى من جهة الام على
الاول ، لأن كلمة ستارة كلمة فارسية خالصة . بمعنى النجمة
Afnan, Avicenna P. 58.

حتى أنه كان يدخل السجن معه . وكان الجوزجاني من محبي
الحكمة وطلابها ، فسمى الى الرئيس عندما علم به (١) .

ويذكر ابن سينا في ترجمته لحياته أنه بعد أن أتم حفظ
القرآن ودراسة الأدب أرسله والده الى رجل يعلمه الحساب ، وكان
هذا الرجل بقالا ، ولكنه كان عليما بالحساب . ثم درس ابن سينا
الفقه وطرق البحث والمناظرة ، وقرأ التصوف وقال عن نفسه
أنه كان من أجود السالكين .

وكان أبو ابن سينا من الشيعة الاسماعيلية ، وكذلك كان
أخوه ، واستمع ابن سينا الى مناقشات والده وأصحابه في التشيع
ولكنه لم يقبل على آراء الشيعة كما يقول هو نفسه (وكانوا ربما
تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله
نفسى) (٢) .

(١) يذكر البيهقي أن أبا عبد الواحد الجوزجاني كان من خواص ابن سينا
وندماته وخدمه ، ويذكر أيضا أنه أعان ابن سينا على جمع كتاب الشفاء كما
فسر مشكلات كتاب القانون وشرح رسالة حي ابن يقظان ، وقال أيضا أنه لم يكن
من تلامذة ابن سينا النابيين ، انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) ابن أبى أصيبعة . طبقات الأطباء ص ٤٣٧ . وكما اختلف المؤرخون
حول أصل ابن سينا فقد اختلف العلماء أيضا حول عقيدته . فقد كتب على بن
شيخ فضل الله الجيلاني رسالة بعنوان « توفيق التطبيق » يثبت فيها أن ابن سينا
من المسلمين ومن أكابر علماء الامامية الاثنى عشرية ، ويذكر مؤلف الرسالة بأن
الدافع له على كتابة هذه الرسالة هو ما وقع في مدينة شيراز سنة ١٠٦٢ هـ من
حديث عن بعض العلماء والحكماء في مجلس بعض السادات الكرام انتهى الى ذكر
الشيخ الرئيس والاختلاف فحول « اذ تنسب اليه الكفرة والزنادقة » ، وأضافه
بعضهم الآخر الى أهل السنة ، وجعله فريق ثالث من الزيدية . ومن ثم سأل أحد
الحاضرين صاحب « توفيق التطبيق » عن حقيقة الحال في شأن الفقيه الرئيس ،

ثم حدث أن وفد الى بخارى رجل اسمه أبو عبد الله الناتلى (١) كان يدعى المتفلسف ، ونزل هذا المتفلسف فى دار ابن سينا ليعلمه شيئا من الفلسفة - فبدأ على الناتلى بكتاب ايساغوجى ، وهو كتاب فى المنطق لفورفوروريوس . ولكنه أدرك أن الناتلى لم يكن عليمًا بدقائق المنطق ، وذكر ابن سينا أنه كان يتصور المسائل المنطقية خيرا من أستاذه ، وكثيراً ما يهر أستاذه بمعرفته بدقائق المنطق وتفصيلاته . وتولى ابن سينا بعد ذلك قراءة كتب المنطق وشرحها بنفسه حتى أتقن هذا الفن ووقف على دقائق هذا العلم . ثم شرع بعد ذلك فى دراسة كتاب اقليدس المسمى (أصول الهندسة) على الناتلى أيضا . ولكنه لم يقرأ عليه سوى خمسة أو ست أشكال فى أول الكتاب ، ثم تولى بعد ذلك حل بقية الكتاب بأمره بنفسه .

وغادر الناتلى بخارى فأخذ ابن سينا فى دراسة العلم الطبيعى والالهى ، وانفتحت عليه أبواب العلم فخرج على الطب فدرسه ونبغ فيه فى مدة قصيرة ، لأن الطب كما يقول ليس من العلوم الصعبة ، وأتقنه حتى (أصبح فيه عديم القرين فقيد المثل ، واختلف فيه فضلا هذا الفن وكبرائه يقرؤن عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة) (٢) وتولى علاج المرضى وكان

قلجابه بما يفيد أن فيلسوفنا كان من الامامية ، وإن الدليل على ذلك هو ما ذكره ابن سينا عن الخليفة والامام فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من الهيات كتاب الشفاء ، الدكتور مصطفى حلمى « ابن سينا والشيعة » ، الكتاب الذى ص ٧٤ - ٧٥ .

(١) يذكر البيهقى أن أبا عبد الله الناتلى كان يستفيد من تلميذه فى الهندسة كما كان ابن سينا يهره بمعرفته بدقائق المنطق، تاريخ حكماء الاسلام ص ٣٧-٣٨ .
(٢) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

يعالجم (تأدياً لاتكسباً (١) أى كان يعالج المرضى دون أن يتقاضى منهم أجراً .

وتوفر ابن سينا على الدرس وانقطع للعلم ، فلم يتم ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل فى النهار بغير العلم (٢) . وفى خلال هذه المدة لم ينقطع عن دراسة الفقه وجميع أجزاء الفلسفة وكانت له طريقة خاصة فى فهم القضايا والحجج ، ذلك أنه كان يرتب المسألة التى يريد فهمها على شكل قياس ، ويجتهد فى إيجاد الحد الأوسط واستكشافه ، لأنه كان يمتدّد أنه لا يمكنه فهم المسألة الا اذا عرف الحد الأوسط . وكان يجهد نفسه فى ذلك ، فأحياناً يقع على الحد الأوسط بعد طول عناء ، وأحياناً أخرى يئس من ذلك فيقوم الى الجامع فيتوضأ ويصلى ويتوجه الى الله داعياً أن يوفقه ويفتح عليه مغاليق المسألة ، ثم يأوى الى فراشه فيفتح الله عليه فى المنام ما انطلق عليه فيستقيظ فى الصباح ويتصدق على الفقراء حمداً لله على ما أنعم عليه من نعم (٣) .

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو فى سن السادسة عشرة ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، ولكن علماً واحداً قد استعصى عليه فهمه وهو علم ما بعد الطبيعة . فقد قرأ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ولكنه لم يفهم منه شيئاً ، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى حفظه عن ظهر قلب دون أن يفهمه . وفى يوم من الأيام ذهب الى السوق فعرض عليه دلال كتاباً صغيراً فى أغراض ما بعد الطبيعة ، فردّه ابن سينا ردمتبرم قائلاً : لا فائدة من هذا العلم . فقال له الدلال : اشتر منى هذا الكتاب

(١) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ .

(٢) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤٥١ .

(٣) وفيات الأعيان ج ٢ ص ١٥٨ ، تاريخ الحكماء ص ٤١٥ .

فإن ثمنه رخيص وأنا أبيعك بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتراه منه ، فإذا هو كتاب الفارابي في أغراض ما بعد الطبيعة • ويذكر ابن سينا أنه أسرع إلى بيته وقرأ هذا الكتاب فافتتح عليه ما استغلق • ويقول أنه فهم كتاب ما بعد الطبيعة في الحال — لأنه كان يحفظه — بمجرد أن قرأ كتاب الفارابي • وقد فرح ابن سينا لذلك وتصدق كثيرا على الفقراء (١) •

وكتاب الفارابي هذا كتاب صغير لا يشرح ما كتبه أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة بل هو فهرست فقط لكتاب أرسطو • وربما كان كل ما أفاده ابن سينا من كتاب الفارابي هو ترتيب المسائل وجمعها بعضها مع بعض • ويبدو أن ذلك هو ما كان يحتاج إليه •

وحدث بعد ذلك حادثة جديدة بالذكر ، ذلك أن الأمير نوح ابن منصور مرض ، وراح الأطباء في علاجه ، فجرى اسم ابن سينا في حضرة الأمير ، فأمر بإحضاره ليشارك الأطباء المشورة والعلاج ، فحضر وقام على علاج الأمير حتى شفى • وتقرب منه ثم استأذنه بعد ذلك في أن يدخل مكتبة القصر ، فأذن له الأمير • وكانت مكتبة ضخمة يصفها ابن سينا فيقول : « دخلت داراً ذات بيوت (أى حجرات) كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد • فطالعت فهرست كتب الأوائل (أى اليونانيين) وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط وماكنت رأيته من قبل ، ولا رأيته أيضا من بعد • فقرأت تلك الكتب

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٥ ، طبقات الأطباء ص ٤٢٨ ، تاريخ حكماء

وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه ، (١) •

وقد اتفق أن وقع لهذه الدار بعد ذلك حريق أتى على كل ما فيها من الكتب فاتهم ابن سينا بأنه دبر هذا الحريق حتى ينفرد بهذا العلم الذي قرأه في هذه الدار ويتسبه الى نفسه (٢) •

ويحدثنا ابن سينا أنه فرغ من تحصيل كل هذه المعارف والعلوم وسنه ثمانية عشر عاما • ولكن العلم لم ينضج في ذهنه الا بعد أن بلغ مدارك الرجال ، واكتسب الخبرات في الحل والترحال •

بدأ ابن سينا أسفاره بعد أن اضطربت أمور الدولة السمانية ، وبعد أن مات والده وسنه اثنتان وعشرون سنة ، فخرج من بخارى الى كركانج ، وكان يلبس الطيلسان ، وهو زى الفقهاء فآكرمه صاحب خوارزم وقرر له راتباً شهرياً يقوم به • وانتقل بعد ذلك الى جرجان وخراسان وقصد الأمير قابوس فآكرم وفادته • ولما أسر الأمير قابوس وسجن غادر الى دهستان ومرض بها مرضاً صعباً ، فغادر الى جرجان ، واتصل به أبو عبد الله الجوزجاني ويبدو أن ابن سينا قد ضاقت نفسه في هذا الوقت وشعر بالأسى لفقده الوظائف السلطانية ، وقد عبر عن هذه الحال منشداً :

لما عظمت فليس مصر واسعى لما غلا ثمنى عدمت المشتري

وقد وقف ابن سينا عند هذا الحد من قصة حياته وروايته عن نفسه وتولى الجوزجاني بعد ذلك ترجمة بقية حياته (٣) ، وأهم ما ذكره الجوزجاني عن الشيخ الرئيس هو ذكر مؤلفاته

(١) طبقات الأطباء ص ٤٣٩ •

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٦ •

(٣) طبقات الأطباء ص ٤٤٠ •

مرتبة ترتيباً زمنياً ، وذكر تنقلاته من قصر أمير الى قصر آخر حتى تقلد الوزارة مرتين لشمس الدولة فى همدان - وقد عانى ابن سينا كثيراً من الدسائس والفتن التى كانت مستعرة بين أمراء ذلك العصر حتى أنه تعرض للتشريد والنهب والسجن والطرده من الوظائف السياسية (١) - وهو رغم هذه الحياة السياسية المتقلبة لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف - كان يبدأ مع تلاميذه فى أول الليل ، يملئ عليهم الكتب دون أن يحضره كتاب - وكان يستعين هو وتلاميذه على السهر والعمل بالشراب وبعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر باحضار المغنيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب (٢) - وفى الصباح يذهب الى الوزارة يصرف أمورها - وهكذا كانت حياة ابن سينا مقسمة بين العلم واللهو والوظائف السياسية -

وفى آخر حياته كثرت عليه الأمراض ، وحاول بعض خدمه التخلص منه لنهب أمواله ، وشعر هو بضعف صحته ، وعرف أن قوته قد سقطت فامتنع عن مداواة نفسه حتى أدركته المنية عام ٤٢٨ هـ بهمدان -

هذا هو موجز لتاريخ حياة الشيخ الرئيس - قص الشيخ بنفسه جزءاً منه ، ثم تولى تابعه وصديقه أبو عبيد الجوزجاني

(١) تاريخ الحكماء ص ٤١٧ - ٤٢٥ ، تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٠ - ٧٣ ، طبقات الأطباء ص ٤٤٠ - ٤٤٥ -

(٢) يقول البيهقى « كان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وأبو عبيد يقرأ من كتاب الشفاء نوبة ، ويقرأ المصومى من الكتاب نوبة ، وابن زيلة يقرأ من الاشارات نوبة ، ووبهمنيار يقرأ من الحاصل والحصول نوبة ، فاذا قرأوا حضر المغنون واشتغلوا بالشراب ، وكان التدريس بالليل لعدم القراخ بالنهار » تاريخ حكماء الاسلام ص ٦٢ ، وانظر أيضاً « سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام » للاستاذ محمد محمود الحضرى ، الكتاب الذهبى ص ٥٣ - ٥٩ -

بقية روايته • ويجدر بنا أن نقف قليلا لتأمل هذه الحياة الحافلة بضروب النشاط المختلفة المتباينة المتعارضة • فابن سينا - كما رأينا - فقيه وفيلسوف وصوفي وطبيب وعالم رياضية وفلك ولغة • وهو شاعر أيضاً ، ومن أروع ما نظم في الشعر قصيدته العينية في النفس التي سنتناولها بالدراسة في هذا البحث • وكانت هذه العلوم والفنون تمثل ثقافة العصر الذي يعيش فيه ، وعى ابن سينا ثقافة عصره وساعده ذلك على عدة أمور •

أولاً : نشأ في أسرة استطاعت أن توفر له الفراغ الكافي لتحصيل العلم ، بل إن والده - كما رأينا - كان يستضيف العلماء والفلاسفة في بيته ليقوموا على تثقيف ابنه • ولكن ابن سينا لا يعترف باستاذية أحد عليه ، فقد تولى تثقيف نفسه بنفسه ، وقد أشرنا الى ذلك عندما عرضنا لأحواله مع التالي •

ثانياً : عاش ابن سينا في فترة ييسر له فيها الحصول على الكتب المترجمة عن اليونانية والمؤلفة من قبل في الفلسفة وأداب اللغة • ومن المعروف أن ترجمة التراث اليوناني الى اللغة العربية قد بدأت في منتصف القرن الثاني من الهجرة تقريباً • وفي أواخر القرن الثالث كانت حركة الترجمة قد بلغت ذروتها وتم نقل معظم التراث اليوناني في الطب والفلك والهندسة والفلسفة وخاصة كتب أرسطو وبعض كتب أفلاطون ، وكثير من التفسير على هذه الكتب (٢) • وقد وعى ابن سينا من غير شك معظم هذا التراث الفكري اليوناني • وقد قرأ أيضاً كتابات الفلاسفة الذين

(١) طبقات الأطباء من ٤٤١ ، تاريخ حكماء الاسلام من ٦٢ •

(٢) انظر كتاب الفهرست لابن النديم من ٢٤٢ ومابعدها ، تحقيق جوستاف

فلوجل Gustav Flugel ، طبعة بيروت •

سبقوه أمثال الكندي والفارابي وأفاد منها ، وقد مر بنا اعتراف ابن سينا نفسه بفضل كتاب الفارابي الذي مكنته من فهم كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو بعد أن عجز عن فهمه بنفسه .

ثالثا : عاصر ابن سينا كثيرا من العلماء والفلاسفة واتصل بهم . وأهم عالم وفيلسوف اتصل به ابن سينا هو عالم الهند الكبير أبو الريحان محمد ابن أحمد البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠) . قضى البيروني أربعين عاما يدرس لغة الهند المقدسة وهي السنسكريتية ليقف على تاريخ الهنود المكتوب بهذه اللغة . وقد أجاد لغة الهنود وتمكن من دراسة التراث الهندي في التاريخ والعلم والفلسفة ، وعقد مقارنات بين الثقافة الهندية والثقافة اليونانية كما عرفها عن طريق ترجمة كتب أفلاطون وأرسو، وقد كتب البيروني كتابا من أمهات الكتب التي يرجع إليها في علوم الهند بعنوان « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة » . وقد جرت بينه وبين ابن سينا مناظرات في العلم والفلسفة . واختصم الرجلان ، ولكن يبدو أن الخصومة كانت سياسية أكثر منها خصومة علمية ، ذلك لأن البيروني كان في خدمة السلطان محمود الغزنوي ، ويبدو أن السلطان محمود كان يستخدمه كمين له في الهند لأنه كان يطمع في فتح بلاد الهند وغزوها وكان ابن سينا يعمل في خدمة الأمراء السننامانيين والبويهيين ، وكانت دولتهم أضعف من دولة الغزنوية .

وكان مسكوية أو ابن مسكوية المتوفى حوالي عام ٤٢١ هـ من معاصري ابن سينا أيضا وكان مهتما بنوع خاص بدراسة الأخلاق (١) إلى جانب الطب واللغة والتاريخ . وكان ابن سينا

(١) انظر كتاب « تهذيب الأخلاق » لأبي علي أحمد بن محمد مسكويه . حققه الأستاذ قسطنطين زريق - الجامعة الأميركية في بيروت ١٩٦٦ . وانظر أيضا : ابن مسكويه ؟ فلسفته الأخلاقية ومصادرها : الدكتور عبد العزيز عزت ، القاهرة ١٩٤٦ .

يستعلى على ابن مسكويه ويعيره بجهله في الرياضه والعلوم الرياضية • دل عليه ابن سينا مرة فوجده يقرأ في الأخلاق فتسأله أن يقيس سطح جوزه ، وأراد بذلك الاشارة الى جهل ابن مسكويه في الرياضة فما كان منه الا أن رماها اليه قائلا : انتك أحوج الى اصلاح أخلاقك منى الى معرفة مساحة هذه الجوزة (١) •

وكان ابن سينا معاصرا لأبى العلاء المعرى الا أنه لم تكن بين الرجلين صلة لبعد الشقة بينهما ، فالمعرى فى الشام وابن سينا فى بلخ •

أما الناحية الأخرى فى حياة ابن سينا وهى مشاركتة فى الحياة السياسية وتقلبة فى المناصب السلطانية حتى وصل الى منصب الوزارة ، ثم ميله الى حياة اللهو والمنادمة ، هذه الناحية من حياة ابن سينا كانت موضع لوم ومؤاخذه شديدة من المؤرخين (٢) • فابن سينا أول فيلسوف اسلامى يتولى الوزارة • ويكاد يكون أول فيلسوف لم ينسلخ عن الحياة العامة ليتوفر كلية على الدرس والعلم ثم هو فوق ذلك يسلك سلوكا لم يتعمده الناس من الفلاسفة والمفكرين • ولذلك فقد بالغ المؤرخون فى تصوير مجونه ولهوه وعابوا عليه هذا السلوك ، وأنكروا أن يتفق هذا مع ما بدعيه من تصوف ، ومع ما دعا اليه من التجرد من الماديات والرغبة فى الوصول الى درجة العقل •

٢ - مؤلفاته :

كان ابن سينا من المؤلفين المنتجين رغم أنه لم ينعم فى حياته

(١) انظر ابن مسكويه : فليفتة الأخلاقية ومصادرها ، الدكتور عبد المزين

عزت ، ص ١١١ •

(٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٥٥ •

بالهدوء والسكينة التى تمكن المؤلف من تأليف هذا العدد الضخم من المؤلفات التى تربو على مائتين وخمسين مؤلفاً ، منها ما يشبه دوائر المعارف ومنها المؤلفات المتوسطة والمختصرة ومنها الرسائل أيضاً (١) -

وأهم مسألة ينبغي الالتفات إليها فيما يختص بمؤلفاته الفلسفية هى أن ابن سينا كتب نوعين من الكتب الفلسفية : نوع ألفه للجمهور ونوع آخر كتبه للخاصة - أما الكتب التى ألفها للجمهور فهو يمرض فيها الفلسفة على طريقة المشائين ، وهى الطريقة الذائعة بين الناس ، ويحاذى فيها المعلم الأول وتلاميذه وشراحه - ويقصد ابن سينا بالجمهور أو العامة كل من يريد دراسة الفلسفة ويود بلوغ القمة فيها -

يقول ابن سينا فى مقدمة كتاب الشفاء : « ولى كتاب غير هذين الكتابين (أى الشفاء والالواحى) أوردت فيه الفلسفة على ما هى عليه فى الطبع ، وعلى ما يوجبها رأى الصحيح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره وهو كتابى فى «الفلسفة المشرقية» - وأما هذا الكتاب (أى الشفاء) فأكثر بسطاً وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة - ومن أراد الحق الذى لا مجمعة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب - ومن أراد الحق على طريق فيه ترضى ما الى الشركاء وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب (أى الشفاء) (٢) -

(١) انظر « مؤلفات ابن سينا » للاب جورج شحاته قنواتى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٠ ، وإيضاً « مؤلفات ابن سينا : منهج تصنيفها » للاب قنواتى ، الكتاب الذهبى ص ٦٥ - ٧٠ -

(٢) ابن سينا ، الشفاء ، المنطق ، المسهل ص ١٠ -

ويقول ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان : « سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم — منحك الله البقاء الأبدى وأسمعك السعد السرمدي — أن آيت اليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها » (١) .

أما كتاب « الفلسفة المشرقية » الذي يشير اليه ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء ويودعه أسرار الحكمة المشرقية فلدينا فصلة منه نشرت في القاهرة منذ أكثر من ستين عاما بعنوان « منطق

(١) ابن طفيل ، حي بن يقظان ص ٥٢ ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، القاهرة

١٩٦٦ وانظر في أسرار الحكمة المشرقية :

Nallino, Filosofia "Orientale" od "illuminativa" d'Avicenna, Riv. Stud. Or X (1936), 10 : 367-344.

وأيضا ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي للبحث تحت عنوان : محاولة المسلمين إيجاد « فلسفة شرقية » في كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ — ٢٩٦ .

Mehren *Traites Mystiques d'Abu Ali al-Hosain b. Abdel-lah b. Sina ou d'Avicenne*, Leyde, 1889-99. وأيضا

أو « رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أسرار الحكمة المشرقية » .

Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne* PP. 24-29, Paris, 1954.

Mlle Goichon, *Ibn Sina, (Avicenne) Livre de directives et Remarques*, PP. 1-25 Beyrouth, Paris. 1951. وأيضا

وأيضا بحث الدكتور أبو العلا عفيفي « الناحية الصوفية لفلسفة ابن سينا » الكتاب الذهبي للمهرجان الاقلى لذكرى ابن سينا ، ص ٣٩٩ — ٤٤٩ ، القاهرة ١٩٥٢ .
Seyyed Hossein Nasr, *An intraduction to Islamic Doctrines*, PP. 185-96 Harvard, 1964.

المشركين » . يقول ابن سينا فى مقدمته لمنطق المشركين : « وبعد فقد نزعنا الهمة بنا الى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية ، أو هوى ، أو عادة أن الف ، ولا نبالى من مفارقة تظهر منا لما آلفه متعلمو كتب اليونانيين الفنا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعلماء من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ، ولم ينل رحمته سواهم ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (يقصد أرسطو) فى تنبيه لما نام عنه ذووه واستأذوه ، وفى تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفى ترتيبه العلوم خيراً مما رتبوه ، وفى ادراكه الحق فى كثير من الأشياء ، وفى تفطنه لأصول صحيحة سرية فى أكثر العلوم ، وفى اطلاعه الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه انسان يكون أول من مد يديه الى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن يلموا شعته ويرموا ثلماً يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاه ، فما قدر من بعده على أن يفرغ نفسه عن عهده ما ورثه منه ، وذهب عمره فى تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون موضع المفتقر الى مزيد عليه أو اصلاح له أو تنقيح إياه . »

وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أول ما اشتغلنا به . ولا يبعد أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذى اشتغلنا فيه بذلك ريمان الحداثة . ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه . ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط من العلم الذى يسميه اليونانيون المنطق . ولا يبعد أن يكون له عند المشركين اسم غيره ، حرفاً

حرفا ، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهة ،
فحق ما حق ، وزاف ما زاف •

ولما كان المشتغلون بالملم شديدي الاعتزام الى المشائين من
اليونانيين كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم
وتعصبنا للمشائين ، اذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ، وأكملنا
ما أرادوه وقصروا فيه ولم ييلفوا أربهم منه ، وأغضيتنا عن
تخطبوا فيه وجعلنا لهم وجهاً ومخرجاً ، ونحن بداخلنا
شاعرون ، وعلى ظله واقفون • فان جاهزنا بمغالفتهم ففي الشيء
الذي لم يكن الصبر عليه • وأما الكثير فقد غطيناه بأعطينة
التخاقل • فمن جملة ذلك ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة
ما هو عندهم من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشكون في النهار
الواضح • وبعضه قد كان من الدقة بحيث تمشي عنه عقول
هؤلاء الذين في العصر ، فقد بلينا برفقة منهم غارى الفهم كأنهم
خشب مسندة ، يرون التعمق في النظر بدعة ، ومخالفة المشهور
ضلالة ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث • • • ولما كانت الصورة
هذه والقضية على هذه الجملة أحببنا أن نجمع كتاباً يحوى على
أمهات الملم الحق الذي استنبطه من نظر كثير وفكر ملي ولم
يكن من جودة الحدس بمبدأ ، واجتهد في التعصب لكثير فيما
يخالفه الحق فوجد لتعصبه وما يقوله وقافاً عند الجماعة غير
نفسه ، ولا أحق بالأصفاء اليه من التعصب لطائفة اذا أخذ يصدق
عليهم فاته لا ينجيهم من العيوب الا الصدق •

وما جمعنا هذا الكتاب لنظره الا لأنفسنا ، أعنى الذين
يقومون منا مقام النفس • وأما العامة من مزاولي هذا الشأن فقد
أعطيناهم في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ،
وسنمطيهم في « اللواحق » ما يصلح لهم وزيادة على ما أخذوه •

وعلى كل حال فلا يستمانه بالله وحده ، (١) .

ويوصي ابن سينا بأن نضون كتيبه التي يمرض فيها أسرار الحكمة المشرقية عن عامة الناس ، ولا نطلع عليها أحداً إلا بعد الموائيق عليه والتأكد من صلاحيته لحمل أمانة هذا المذهب ، فيختتم ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات بوصية يقول فيها : « أيها الأخ : أنى قد مخضت لك فى هذه الاشارات عن زبدة الحق وألقتك قفى الحكم فى لطائف الكم ، فصنه عن الجاهلين والمبتدلين ، ومم يرزق الفطنة الوقادة ، والدربة والعادة ، وكان وصفاه مع الفاقة ، أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم . فان وجدت من تثق بنقاء سيرته واستقامة سيرته ، ويتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس ، وينظره الى الحق بعين الرضا والصدق ، فاته ما يسالك منه مدرجاً مجزواً مفزقاً ، تستغفر من مما تسلفه لما تستقبله . وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ليجرى فيما تأتية مجراك ، متأسياً بك . فان أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بينى وبينك ، وكفى بالله وكيلاً ، (٢) .

فهل معنى هذا أن لابق سينا مذهبين فى الفلسفة : مذهب مشهور ومذهب مستور ؟ سنحاول أن نجيب على هذا السؤال عندما نتكلم عن تقسيمه للعلوم الفلسفية فى الكتب التى يؤلفها

(١) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص ٢ - ٤ .

(٢) ابن سينا ، الاشارات والتنبيهات ج ٤ ص ٩٠٣ - ٩٠٦ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٨ . وابن سينا لم يأت ببديعة فى العرص على صون الحكمة وجيبتها عن عامة الناس وانما كان يقتضى آثار قدماء الفلاسفة ، يقول ابن النديم فى كتاب الفهرست « كانت الحكمة فى القدم مبنوعاً منها إلا من كان من أهلها ومن علم أنه يتقبلها طيباً ، وكانت الفلاسفة تنظر فى الواليد من يريد الحكمة والفلسفة فان علمت منها ان صاحب المولد فى مولده حصول ذلك استعدوه وتالوه الحكمة والإقلا » ص ٣٤١ .

للجمهور وتقسيمه للحكمة في الكتب التي يعرض فيها فلسفته الخاصة .

أما الكتب التي يكتبها للعامة ويعرض فيها المذهب المشهوري فأهمها :

(١) كتاب الشفاء :

يقول الدكتور ابراهيم بيومي مذكور وهو يقدم لكتاب الشفاء الجزء الخاص بالمدخل في المنطق : « ليس بغريب أن يسمى طبيب أحد مؤلفاته « الشفاء » ، إنما الغريب أن يطلق هذا الاسم على مؤلف فلسفي ، بينما يختار لأعظم كتبه الطبية اسم « القانون » ولو عكس لكان الأمر أوضح ، اللهم إلا أن يكون طبيب النفوس لديه ليس أقل شأنًا من طب الأجسام ... » (١) .

والحق أن هذا الكتاب يشفي غليل النفس وطمأها الى المعرفة فهو موسوعة فلسفية شاملة . يشتمل الكتاب على أربعة مجلدات رئيسية هي المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات . ويتصل بكل مبحث من هذه المباحث فروع . فيدخل تحت المنطق مثلاً الخطابة والشعر تمشياً مع تقليد العصر في ادخالهما ضمن المنطق ، ولو أنهما من علوم الأدب والبلاغة . ويدخل تحت الطبيعيات الى جانب الحركة والتغير علم النفس والحيوان والنبات والجيولوجيا . ويدخل تحت الرياضيات الموسيقى وعلم الهيئة الى جانب الهندسة والحساب . وتحت الالهيات يتكلم ابن سينا في السياسة والأخلاق باختصار ، وذلك الى جانب الفلسفة الأولى أو العلم الالهي .

(١) الدكتور مذكور ، مقدمة كتاب الشفاء ، ص ٢ ، المنطق - المدخل .

وقد كتب ابن سينا هذا الكتاب في أشد فترات حياته قلقا واضطرابا ، قالف بعضه وهو في الحبس وبعضه وهو مختبئ في منزل أحد أصدقائه خوفا من بطش السلطان ، وبعضه وهو في الطريق هاربا من مكيدة سياسية . وقد كتبه دون أن يحضره كتاب ، ومع هذا كله فقد جاء الكتاب آية في الاتقان . يقص علينا الجوزجاني أحوال ابن سينا وهو يلتمس منه كتابة كتاب الشفاء فيقول : ومع ذلك فقد تواترت عليه المحن : غالت كتبه الفوائد فبقيت معه عدة سنين انتقل فيها من جرجان الى الري ، ومن الري الى همدان — وشغل بوزارة الملك شمس الدولة ، وكان اشتغاله بذلك حسرة علينا وكان قد وهن الرجاء أيضا في تحصيل تصانيفه الفائقة ، فالتمسنا من أعادتها ، فقال : أما الاشتغال بالألفاظ وشرحها فأمر لا يسهه وقتي ، ولا تنشط له نفسي ، فإن قمتم بما يتيسر لي من عندي ، عملت لكم تصنيفا جامعا على الترتيب الذي يتفق لي . فبذلنا له من الرضا به ، وحرصنا على أن يقع منه الابتداء بالطبوعات ، فشرع في ذلك ، وكتب قريبا من عشرين ورقة ، ثم انقطع عنه بالقواقع السلطانية . وضرب الدهر ضرباته ، واخترم ذلك الملك ، وأثر هو أن لا يقيم في تلك الدولة ، ولا يماود تلك الخدمة ، وركن الى أن الاحتياط له ، فيما استحبه من ذلك ، أن يستمر مرتقبا فرصة الانفصال عن تلك الديار . فصادفت منه خلوة وفراغا اغتنمته وأخذته بتميم كتاب الشفاء ، وأقبل هو بنفسه على تصنيفه اقبالا بجد ، وفرغ من الطبائعيات والالهيات — خلا كتابي الحيوان والنبات — في مدة عشرين يوما ، من غير رجوع الى كتاب يحضره ، وإنما اعتمد طبعه فقط ، وشرع في المنطق وكتب الخطبة وما يتصل بها .

ثم ان أعيان تلك الدولة تقموا عليه استتاره ، واستنكروا عزمه على المفارقة ، وظنوا أنه لكيدة او لمالاة جنبية معادية • وخلص بعض خلس خدمه على توريطه فى مهلكة ليفوز بماله عنده من متاع الدنيا ، فدل عليه طلايه - وكانوا ممن سلف له عندهم صنائع تحرم عليهم قصده بايحاء ، لو كانوا للممرووف ذاكرين - ووقفهم على مكانه ، فاستوثق منه بإيداعه قلمسة فردجان ، وبقي فيها قدر أربعة أشهر ريشما تقرر أسباب تلك الناحية على فصل من الأمر ، وتاركها المنازعون ، فأفرج عنه ، وسيم معاودة الوزارة فاعتذر ، واستمهل فعذر •

وهناك اشتغل بالمنطق ، وتمكن من الكتب، فعرض من ذلك أن حاذاهما ، وجوى على ترتيب القوم فيها ، وتكلم على ما استنكره من أقوالهم ، فطال المنطق ، وتم بأصبهان •

وأما الرياضيات فقد كان عملها على سبيل الاختصار فى سالف الزمان ، فرأى أن يضيفها الى كتاب الشفاء •

وصنف أيضا الحيوان والنبات ، وفرغ من هذه الكتب ... وغرضى فى اقتصاص هذه القصص ... أن يتمجب من اقتداره على تصنيفه ما صنفه من كتب الطبيعيات والالهيات والمدة عشرون يوما ، والكتب غائبة عنه ، وانما يمل عليه قلبه المشغول بما منى به فقط • وسيجد المتأمل لهذا الكتاب بعين الاعتبار من النكت والنوادر والتفريعات والبيانات ما لا يجده فى جملة كتب السالفين « (١) »

(ب) كتاب النجاة :

ويقصد ابن سينا بهذا العنوان النجاة من الجهل ، وهو بمثابة موجز أو مختصر لكتاب الشفاء •

ويلحق بهذين الكتابين طائفة كبيرة من الكتب والرسائل منها ما هو شرح للشفاء ومنها ما يضمنه موضوعات معينة فى الفلسفة يميزها وفقا للمذهب المشهور ويحاذى فيها تعاليم المعلم الأول . أما الكتب التى ألفها على حسب المذهب الخاص أو المذهب المستور وأودعها الفلسفة على ما هى فى الطبع فهى :

- (أ) كتاب الحكمة المشرقية (٢) . يشير ابن سينا الى هذا الكتاب فى مقدمة الشفاء كما يعلن بنفسه ان هذا الكتاب قد ألفه فى الفلسفة على ما هى فى الطبع . وقد سبغ منه الجزء الخاص بالمنطق تحت عنوان « منطق المشرقيين » .
- (ب) كتاب الانصاف (١) .

نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه « ارسطو عند العربى : دراسة ونصوص غير منشورة » ثلاثة نصوص لابن سينا هى من كتاب الانصاف ، وهذه النصوص هى : شرح مقالة حرف اللام ، شرح كتاب أثولوجيا ، التعليقات على حواشى كتاب النفس لأرسطو . ويقسم ابن سينا العلماء الى مغربيين ومشرقيين ، ويعارض المشرقيون المغربيين ويحكم ابن سينا بينهم بالانصاف .

- (ج) كتاب الاشارات والتنبيهات ، وقد قسم ابن سينا الكتاب الى اشارات وتنبيهات تقوم مقام الأبواب والفصول ،

(٢) أنظر مؤلفات ابن سينا لاب قناتى ص ٢٦ - ٢٧ ، وايضا :
= G. Anawati, Textes Arabes Anciens Edites en Egypte au Cours de l'Annee 1953, un Manuscrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina, Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, Melanges, PP. 164-166, Dar al-Maaref, 1954.

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى : ارسطو عند العرب ، القاهرة ١٩٤٧ ،
الاب قناتى مؤلفات ابن سينا . ص ١١ - ١٢ .

وفيه أقسام ثلاثة هي المنطق والطبيعيات والإلهيات .

وتتصل بهذه الكتب التي يضمنها ابن سينا مذهبه الخاص أو المذهب المستور طائفة من الرسائل الرمزية مثل رسالة حني بن يقظان ورسالة سلامان وأيسال ورسالة الطير (١) .

ولا يفوتنا ونحن نعرض لمؤلفات ابن سينا أن نذكر أهم وأعظم كتبه في الطب وهو « كتاب القانون » ذلك الذي ظل مرجعا في الطب لا يضارع في أوروبا الى وقت ليس ببعيد . ينقسم الكتاب الى خمسة أقسام : الأول والثاني في علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم الأمراض (الباثولوجيا) وحفظ الصحة (الهيجين) . وفي الثالث والرابع بحث وسائل أو طرق المداواة ، وفي الخامس وصف الدواء وتركيبه ، ثم يختتمه بذكر ملاحظاته وتجاربه الخاصة في ميدان الطب والعلاج .

(١) أنظر

Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*,
The English translation by W. Trask, PP. 123-151, 165, 204-241 M.A.F.
Mehren, *Traites Mystique d'Abou Ali al-Hosain Abdallah b. Sina*
ou d'Avicenne, Leyde 1899.

الفصل الثاني

المنهج المشهور والمنهج المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

الفصل الثانى

المنهج المشهور والمنهج المستور

وتقسيم ابن سينا للعلوم

قلنا ان ابن سينا اتبع طريقتين فى الكتابة ، فكتب كتباً للجمهور أو لعامة طلاب الحكمة ، وكتباً للخاصة أو لنفسه ولخاصته . فهل معنى هذا أن ابن سينا كتب فلسفتين مختلفتين ؟ بمباراة أخرى هل يمكن أن يقال أن لابن سينا مذهبين فى الفلسفة ؟ الواقع أن ابن سينا لم يقل صراحة بذلك ، وإنما قال - كما رأينا - انه بين الفلسفة فى بعض الكتب بياناً يشفى فيه غلة الطالبين دون أن يشق عصا الطاعة على المشاركين . ومعنى هذا أنه لم يخرج عن الفلسفة المشائية الذائئة المشهورة المعروفة من الناس فى هذه الكتب . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المنهج المشهور . وفى كتب أخرى يحدثنا ابن سينا صراحة أنه ضمن هذه الكتب الفلسفة على ما هى فى الطبع دون أن يتخرج من مخالفة الفلسفة الذائئة بين الناس ، ويوصى بستر هذه الحكمة عن عامة الناس وعدم اذاعتها للجمهور . وذلك ما أردنا أن نطلق عليه المنهج المستور .

وستتر المذاهب الف جرى عليه القدماء (١) . قيل أن فيثاغورس كان « يرمز حكمته ويسترها » (٢) . ويذكر أن سقراط كان يقول « الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ،

(١) انظر Madbour, La Place d'Al-Farabi, P. 3. 24-25 . ابن النديم

كتاب التهرست ص ٢٤١ .

(٢) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأعلام ص ٦٢ .

فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية ، وننزها عن انجلود الميتة ، ونصونها عن القلوب المتمردة « (١) - ولذلك لم يصنف سقراط كتابا - أما أفلاطون فقد كان « يرمز حكمته ويسترها ويتكلم بها مفوزة ، حتى لا يظهر مقصده (الا) لذي الحكمة » (٢) - ويقول ابن سينا ان أفلاطون « عدل أرسطوطاليس في اذاعته الحكمة واظهاره العلم » (٣) -

ويبدو لنا الفرق بين المذهب المستور والمذهب المشور واضحا في تصنيف ابن سينا للعلوم بحسب كل مذهب -

أما تقسيم ابن سينا للحكمة وتصنيفه للعلوم بحسب المذهب المشهور فأوضح عرض له نجده في مقدمته لكتاب الشفاء (٤) ، وفي رسالة صغيرة بعنوان « في أقسام العلوم العقلية » وهي الرسالة الخامسة المطبوعة ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعات » (٥) -

وقيل أن يصنف ابن سينا الحكمة يحدد الغاية منها ، وهي عنده الوقوف على حقائق الأشياء بحسب الطاقة الانسانية - ثم يقسم الحكمة بحسب قسمة الأشياء الموجودة - فمن الموجودات ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، ومنها ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، القسم الأول كالموجودات الأرضية والسماوية والأشكال الهندسية والأعداد ، وكذلك الذات الالهية - كل هذه الموجودات لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا - أما التنظيم

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ص ٧٠ - ٧١ -

(٢) المرجع السابق ص ٨١ -

(٣) تسع رسائل ص ١٢٥ -

(٤) الشفاء ، المنطق المدخل ، ص ١٢ - ١٦ -

(٥) تسع رسائل ، ص ١٠٤ - ١١٨ -

السياسى والسلوك الأخلاقى فمرده ومرجهه إلينا ، نستطيع أن نختار النظام السياسى أو الفعل الخلقى ونوجدّه أو نسمي لايجاده ، ونستطيع أن نطلع عنه ، وكذلك الصناعات والفنون • ومعرفة الأمور التى من القسم الأول أى التى لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا تسمى فلسفة نظرية ، أما القسم الثانى فيسمى فلسفة عملية (١) •

ويتابع ابن سينا أرسطو فى تقرير الغايه من الفلسفة النظرية والعملية • فغايه الفلسفة النظرية عند ابن سينا — كما هى عند أرسطو — تكميل النفس بأن نعلم فقط أى « حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات » • أما الغايه من الفلسفة لعملية فهى ليست فقط مجرد تكميل النفس بالمعرفة بل العمل وفقا لما يقتضيه النظر والعلم • ففى الأخلاق مثلا لا يكفى أن نعرف ما هو الخير ونسكت عند هذا الحد ، بل لابد وأن نعمل وفقا لما نعلم أو كما يقول ابن سينا « غايه العلوم العملية معرفة رأى هو فى عمل » • اذن فغايه الفلسفة النظرية هى الحق وغايه الفلسفة العملية هى الخير (٢) •

أما الفلسفة النظرية فتنقسم الى علوم ثلاثة بحسب درجة مخالطة موضوعاتها للمادة والحركة أو استقلالها عن المادة والحركة • وهذه العلوم هى :

أولا : العلم الطبيعى :

وموضوعه لا يتفصل عن المادة فى الحقيقة والذهن ، فالإنسان

(١) الشفاء المنطق ، المدخل من ١٢ ، تسع رسائل من ١٠٥ •

(٢) الشفاء من ١٤ تسع رسائل من ١٠٥ •

لا يوجد فى الواقع الا فى مادة معينة هى اللحم والعظم ، وكذلك لا يمكن تصويره فى الذهن الا واللحم والعظم جزء من تصورنا لمعنى الانسانية . وهكذا الحال فى سائر الموجودات الطبيعية . فالمادة اذن جزء من تصورنا للموجودات الطبيعية فى الحقيقة والذهن او كما يقول ابن سينا : فى القوام والوهم (١) .

ثانيا : العلم الرياضى :

وموضوعه لا ينفصل عن المادة فى الحقيقة ولكنه ينفصل عنها فى الذهن . فعالم الرياضيات يتصور الشكل الهندسى — كشكل المثلث مثلا — ويدرس خصائص هذا الشكل من غير أن يلحق تصويره أى مادة ، ولا يعنيه ما اذا كان هذا المثلث المتصور من حديد أو نحاس أو خشب أو ذهب . فالمادة ليست جزءا من تصور الرياضى للأشكال . وكذلك الحال فى الأعداد ، اذ أن صورها تعرض فى ذهن الرياضى دون أن تلحقها أى مادة . ولكن الأعداد والأشكال لا يمكن أن تتحقق وتوجد فى الواقع الا فى مادة ، فالمثلث لا بد وأن يكون فى الواقع من حديد أو نحاس أو خشب ، وكذلك العدد لا بد وأن يكون متعلقا بالمعدود . فالمادة اذن ليست جزءا من تصورنا للأشكال والأعداد التى هى موضوع العلوم الرياضية ، وان كانت هذه الأشكال والأعداد لا توجد فى الواقع الا متحققة فى مادة . فموضوعات العلم الرياضى كما يقول ابن سينا لا يصح عليها أن تغالط المادة والحركة فى الوهم وأن صح عليها ذلك فى القوام (١) .

ثالثا : العلم الالهي :

وموضوعه مفارق تمام المفارقة للمادة والحركة . موضوع العلم الالهي هو الله ، وهو تعالى منزّه عن المادة، منزّه عن الجسميّة . وينظر العلم الالهي أيضا في المعاني الكلية مثل الوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئي والكلّي والتام والتناقص . وهذه المعاني قد تغالط المادة وقد لا تغالطها ، فالواحد يمكن أن ينظر إليه من حيث هي حرارة أو برودة ، والجوهر من حيث هو نفس ، أي مبدأ لحركة الجسم ، وإن كان يجوز عليه المفارقة بذاته (١) .

هذه هي أقسام الفلسفة النظرية الثلاثة : العلم الطبيعي ويسميه ابن سينا العلم الأسفل ، والعلم الرياضي ويسميه العلم الأوسط ، والعلم الالهي ويسميه العلم الأعلى (٢) . وذلك بحسب درجة التجريد والاستقلال عن المادة .

وهذا هو عين تقسيم أرسطو للفلسفة النظرية . ولكن ابن سينا يتوسع في إضافة بعض الفروع لكل علم من هذه العلوم وذلك إلى جانب أقسامها الأصلية المعروفة منذ أرسطو . فابن سينا يضيف إلى العلم الطبيعي وأقسامه الأصلية من مادة وصورة وحركة وتغير وكون وفساد ونبات وحيوان ونفس، يضيف فروعا أخرى مثل (٣) :

١ - الطب : وغايته دراسة البدن الانساني وأحواله في الصحة والمرض ليدفع المرض ويحفظ الصحة .

(١) الشفاء ص ١٣ ، تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٢) تسع رسائل ص ١٠٦ .

(٣) تسع رسائل ص ١٠٥ .

٢ - علم أحكام النجوم : وهو عند ابن سينا علم تخمينى ،
غرضه معرفة أحوال الممالك والبلدان والمواليد من معرفة أشكال
الكواكب وقياس بعضها الى بعض وقياس جملة ذلك الى أحوال
الأرض .

٣ - علم الفراسة : وغرضه معرفة الأخلاق والاستدلال عليها
من الخلق .

٤ - علم الطلسمات : وغرضه تمزيج القوى السماوية بقوى
بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غريبا فى
عالم الأرض .

٥ - علم التعبير : وغايته معرفة المتخيلات الحكيمة
والاستدلال عليها مما شاهدته النفس من علم الغيب .

٦ - علم التنجيمات : وغرضه تمزيج القوى فى جواهر
العالم الأرضى ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب .

٧ - علم الكيمياء : وغرضه سلب الجواهر المعدنية خواصها
واقادتها خواص غيرها وذلك للتوصل الى ايجاد الذهب والفضة
من جواهر رخيصة .

أما الأقسام الفرعية للمعلوم الرياضية التى يضيفها ابن سينا
فهى علم المساحة والحيل المتحركة ، وجر الأثقال ، وعلم الأوزان
والموازين وعلم المناظر والمرايا ، وعلم نقل المياه (١) . أما
الهيئة والموسيقى فمن الأقسام الأصلية للمعلوم الرياضية عند ابن
سينا .

أما العلم الإلهي فأقسامه الأصلية هي :

أولا : النظر في المعاني العامة التي تخص جميع الموجودات
مثل الهوية والوحدة والكثرة ، والقوة والفعل ، والملة والمعلول •

ثانيا : النظر في أصول ومبادئ العلوم الأخرى ، كالعلوم
الطبيعية والرياضية ، فإن هذه العلوم تقوم على مبادئ ومسلمات
نضعها ونضعها دون مناقشة ، فكان لا بد من مناقشتها وفحصها في
علم آخر •

ثالثا : النظر في واجب الوجود وإثباته وتوحيده •

رابعا : النظر في إثبات الجواهر الأول الروحانية التي هي
مبدعاته وأقرب مخلوقاته منزله عنده ، وتلك هي رتبة الملائكة
الكروبيين أو الأوائل ، ثم إثبات الجواهر الروحانية الثانية ، أو
الطبقة الثانية من الملائكة الموكلة بالسموات وحملية العرش
ومدبرات الطبيعة ومتعهدات يتولد في عالم الكون والفساد (١) •

وغنى عن البيان أن أرسطو لم يعرف مثل هذه الأفكار ، وهي
أفكار دينية أدخلها ابن سينا في صميم الفلسفة اليونانية • فابن
سينا يعين للملائكة وظيفة هي من اختصاص النفس التي تصدر
في المرتبة الثانية بعد العقل في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة •
فما يسمية الأفلاطونيون المحدثون باسم النفس — وهي التي تأتي
في ترتيب الصدور عن الواحد بعد العقل — يسميه ابن سينا باسم
الملائكة الذين يحملون العرش والذين يتمهدون ويدبرون كل ما
يتكون وما يفسد ، ويتولون طبائع الموجودات الكائنة الفاسدة •
فللنبات ملائكة تدبره وتحافظ على صورته وطبيعته من حيث

الكون والنمو والتكاثر والفساد وكذلك هناك ملائكة تختص بأصناف الحيوان وغيرها من الموجودات فى عالمنا هذا •

وهو لا الملائكة أيضا « حملة العرش » والعرش اصطلاح دينى صرف ، وهو عند ابن سينا عبارة عن العلم الالهى الذى يحتوى سجل الموجودات لا على نحو احتواء الكتاب لما يسجل فيه ، ولكن على نحو احتواء الدستور على المبادئ العامة التى لا ينبغى أن تشذ عنها القوانين الجزئية •

خامسا : النظر فى تسخير الجواهر السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحانية والدلالة على ارتباط الأضياء والسماويات بالملائكة العاملة المبلغة المثلة أى العاملة للمثال الذى هو الصورية الكلية للموجود ، وارتباط الكل — أى الوجود بأجمعه — بالأمر الذى ما هو الا واحدة كالمح البصر ، والمقصود بالأمر هنا هو الكلمة الالهية التى تصدر عنها الموجودات • وهذا تعبير دينى أيضا عى معنى فلسفى • ثم بيان أن الكل المبدع لاتفاوت فيه ولا فى أجزائه وأن مجراه الحقيقى على مقتضى الخير المحض وأن الشرفية ليس بمحض ، أى ليس مقصوداً ولا موجوداً بذاته بل وجوده يأتى بالعرض ، كذلك فإن الشر يوجد بالعرض لحكمة ومصلحة وينبع من جهة خير (١) •

تلك هى الأقسام الأصلية للعلم الالهى عند ابن سينا • ثم هو يضيف بعد ذلك فروعا أخرى فيجعل من فروع العلم الالهى معرفة كيفية نزول الوحى ، والجواهر الروحانية التى تؤدى الوحى ، وكيف يتأدى الوحى حتى يصير مبصراً ومسموعاً بمقد روحانيته ، وأن الذى يأتى بالوحى كيف تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة ، وكيف يخبر بالغيب ، وأن الأبرار الاتقياء كيف يكون لهم الهام شبيه بالوحى وكرامات تشبه

المعجزات - ثم ينظر هذا القسم في الروح الأمين وروح القدس ، ويفرق بين الروح الأمين وروح القدس ، ويضع الروح الأمين في طبقة الجواهر الروحانية الثانية ، أما روح القدس فمن طبقة الجواهر الروحانية الأولى أى من طبقة الملائكة الكروبيين (٢) .

ومن فروع العلم الإلهي أيضا علم المعاد ، ويبحث في بقاء الروح بعد موت الجسد والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح الثقية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة بدنية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع ، فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من أكل وشرب ولذات بدنية ، وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يمارض في ذلك - ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثواباً على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق، وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع - والسبيل إلى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل ، فهو وحدة الطريق إلى معرفة السعادة الروحانية - أما السعادة البدنية فلا معنى بوصفها إلا الوحي والشريمة - وقد أكرم الله تعالى عباده المتقين عن لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعادتين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية بيمتد البدن الذي هو عليه تقدير (١) .

تلك هي أقسام الفلسفة النظرية وفروع كل قسم ، أما أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا فهي :

أولا : علم الأخلاق ، وينظر في تدبير أفعال الشخص الواحد

(٢) تسع رسائل من ١١٤

(١) تسع رسائل من ١١٥

أو فى زكاء نفسه كما يقول ابن سينا ، أى تصريف نفسه •

ثانيا : تدبير المنزل ، وينظر فيما ينبئ أن تكون عليه المشاركة الخاصة الضيقة ، ويقصد بها ابن سينا العلاقات بين الرجل وزوجته وأولاده وخدمه ، ثم ينظر أيضا فى مسألة تدبير الرزق والمعاش للأسرة •

ثالثا : العلم السياسى : وينظر فيما ينبئ أن تكون عليه المشاركة العامة ، ويقصد بها ابن سينا علاقات الناس بعضهم ببعض فى المدنية الواحدة ، وعلاقات المدن بعضها مع بعض ، ثم علاقاتها مع الدول الأخرى • وكذلك ينظر هذا العلم فيما ينبئ أن تكون عليه أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات المدنية الفاضلة والرديلة •

تلك هى أقسام الفلسفة العملية عند ابن سينا (١) • وهو يحاذى أرسطو فى هذا التقسيم ، ولكنه يفترق عنه فى أنه يجعل للشرع دورا هاما فى الفلسفة العملية فيقول بعد أن ينتهى من التقسيم السابق : « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى وبالشهادة الشرعية ، ويحقق تفصيله وتقديره بالشرعية الالهية » (٢) • فهل معنى هذا أن الشرعية الالهية هى التى تعدد لنا ما ينبئ أن تكون عليه الأخلاق وتصرف شؤون المنزل وتدبير أحوال المدينة ؟ الواقع أن قوله « بالشرعية الالهية » يجعلنا نجيب بالايجاب • ولكن مع ذلك ينبئ أن نلتفت الى أنه اذا كان المدين علاقة بالأخلاق وتدبير المنزل والسياسة فان العقل لابد له أن ينظر فى تقدير ما ينبئ وما لا ينبئ فى ميدان الفلسفة العملية لأن ابن سينا يقول — كما هو وارد فى النص — « وجميع ذلك انما تحقق صحة جملته بالبرهان النظرى » •

ويضيف ابن سينا أيضا الى مباحث العلم السياسى مبحثا آخر

يعرف به وجود النبوة وحاجة نوع الانسان في وجوده وبقائه
ومنقلبه الى الشريعة والفرق بين النبوة الالهية والدعوى الكاذبة -
ويرى ابن سينا ان النبوة ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لان
الانسان لا يستطيع أن يعيش الا في مشاركة أى مجتمع ، ولا تتم
المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون
وشريعة ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبى هو الذى
يسن للناس سننا يأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويخاطب الناس
ويلزمهم السنة والعدل - فعياة الانسان في الجماعة تقتضى وجود
النبى ، لأنه من غير المقول أن يترك الناس وشأنهم فيختلفون في
معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلماً ،
فلا تستقيم المشاركة التى هي ضرورية للنوع الانسباني لأن
الانسان يختلف عن البهيمة فى انه لا يستطيع أن يدبر مميشتة لو
انفرد شخصاً واحداً بنفسه (١) .

هذه هي اقسام الحكمة بنوعيها من نظرية وعملية . فإين
مكان المنطق فى هذا التقسيم ؟ هل هو من أقسام الفلسفة النظرية
أم من أقسام الفلسفة العملية ؟ هذا الاشكال لا يحله ابن سينا فى
هذا التقسيم ، كما لم يحله المشاؤون من قبل . أما تقسيم ابن
سينا للمنطق فهو لا يمدو أن يكون تقسيماً للأورجانون ولأبوابه
المختلفة مع اضافة كتاب ايساغوجى الخاص بالكليات الخمس
والشعر والخطابة (٢) .

ولكن ابن سينا يوفق الى تحديد مكانة المنطق فى مجموعة
العلوم الفلسفية فى تقسيمه للحكمة على حسب المذهب المستور
الذى أودعه أسرار الحكمة المشرقية . ويعرض ابن سينا لهذا
التقسيم فى كتاب منطق المشرقيين (٣) فيميز بين نوعين من العلوم :

(١) انظر أيضاً مقدمة الأستاذ ميشال مرموره ص ٢٩ - ٣٠ ، رسالة فى

اثبات النبوات ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .

(٢) تسع رسائل ص ١١٦ - ١١٨ .

(٣) منطق المشرقيين ص ٨ - ٩ .

أولاً : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، أى أن أحكامها عامة ومطلقة .

ثانياً علوم ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها ، وهذه كالفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة .

والقسم الأول هو الحكمة ، وتنقسم الى قسمين رئيسيين :

١ - قسم يطلب لينتفع به فى أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم .

٢ - قسم يطلب ليكون آلة ينتفع بها فيما نروم تحصيله من العلم بأمور العالم الموجودة وما قبلها . وهذا القسم هو المنطق .

أما القسم الأول فينقسم الى قسمين : نظرى وعملى .

وأقسام الفلسفة النظرية أربعة هى : العلم الطبيعى ، العلم الرياضى ، العلم الإلهى ، العلم الكلى .

وكذلك أقسام الفلسفة العملية أربعة هى : الأخلاق ، تدبير المنزل ، والسياسة والتاموس أى الشريعة .

هذا التقسيم يأتى مباشرة بعد المقدمة فى كتاب منطلق المشرقيين تحت عنوان : « فى ذكر العلوم » حيث يقول ابن سينا « أن العلوم كثيرة ، والشهوات لها مختلفة ، ولكنها تنقسم - أول ما تنقسم - قسمين :

علوم لا يصلح أن تجرى أحكامها الدهر كله ، بل فى طائفة مع الزمان ثم تسقط بعدها ، أو تكون مفعولاً عن الحاجة اليهيا بأعيانها بركة من الدهر ، ثم يدل عليها من بعد .

وعلوم متساوية النسب الى جميع أجزاء الدهر . وهذه العلوم أولى العلوم بأن تسمى حكمة .

وهذه منها أصول ومنها توابع وفروع . وغرضنا هنا فى

الأصول • وهذه التي سميناها توابيع وفروعاً ، فهي كالطب والفلاحة وعلوم جزئية تنسب الى التنجيم وصنائع أخرى لا حاجة بنا الى ذكرها •

وتنقسم العلوم الأصلية الى قسمين أيضاً ، فإن العلم لا يخلو اما أن ينتفع به في أمور العالم الموجودة وما هو قبل العالم ، ولا يكون قصارى طالبه أن يتعلمه حتى يصير آلة لعقله يتوصل بها الى علوم هي علوم أمور العالم وما قبله ، واما أن ينتفع به من حيث يصير آلة لطالبه فيما يروم تحصيله من العلم بالأمور الموجودة في العالم وقبله •

والعلم الذي يطلب ليكون آلة قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق ، ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر ، لكننا نؤثر أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور •

وانما يكون هذا العلم آلة في سائر العلوم لأصول التي يحتاج اليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدياً بالباحث الى الاحاطة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيراً الى جميع الأنحاء والجهات التي تنقل الذهن من المعلوم الى المجهول ، وكذلك يكون مشيراً الى جميع الأنحاء والجهات التي تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ، ولا يكون كذلك • فهذا هو أحد قسمي العلوم •

وأما القسم الآخر فهو ينقسم أول ما ينقسم الى قسمين ، لأنه اما أن تكون الغاية من العلم تركيبة النفس مما يحصل لها من صورة المعلوم فقط ، واما أن تكون الغاية ليس ذاك فقط ، بل وأن يعمل الشيء الذي انتمشت صورته في النفس •

فيكون الأول تتماطى به الموجودات ، لا من حيث هي أفعالنا وأحوالنا لتعرف أصوب وجوب وقوعها منا وحدورها عنا ووجودها فينا . والثاني يلتفت فيه لفت موجودات هي أفعالنا وأحوالنا لتعرف أصوب وجوه وقوعها منا وحدورها عنا ووجودها فينا .

والمشهود من أهل الزمان أنهم يسمون الأول علما نظريا ، لأن غايته القصوى نظر ، ويسمون الثاني منها عمليا ، لأن غايته عمل « (١) » .

أما العلم النظرى أو الفلسفة النظرية فتقسم الى أربعة أقسام كما قلنا : العلم الطبيعي والرياضي والالهي والكلّي ، كما تنقسم الفلسفة العملية ايضا الى أربعة أقسام هي الاخلاق وتديبر المنزل والسياسة والناموس أى الشريعة .

وابن سينا فى تقسيمه هذا يخرج عن التقسيم المألوف المشهور للعلوم وذلك بإضافة علم رابع للفلسفة النظرية هو العلم الكلّي وكذلك بإضافة علم رابع للفلسفة العملية هو الناموس أو الشريعة . ويشرح لنا ابن سينا ماهية هذا العلم فيقول « وكل مشاركة (يقصد المشاركة الخاصة وهى تدبير المنزل والمشاركة العامة وهى تدبير المدينة أو السياسة) فانما تتم بقانون مشروع ، ويمتثل لذلك القانون المشروع يراعية ويعمل عليه ويحفظه ، ولا يجوز أن يكون المتولى لحفظ المقتن فى الأمرين جميعاً انسان واحد ، فانه لا يجوز أن يتولى تدبير المنزل من يتولى تدبير المدينة ، بل يكون للمدينة مدير ، ولكل منزل مدير آخر . ولذلك يحسن أن يفرد تدبير المنزل بحسب المتولى باباً مفرداً ، وتديبر المدينة بحسب المتولى باباً مفرداً . ولا يحسن أن يفرد التقتين للمنزل

والتقنين للمدينة كل على حدة ، بل الأحسن أن يكون المقنن لما يجب أن يراعى في خاصته كل شخص ، وفي المشاركة الصغرى وفي المشاركة الكبرى شخص واحد بصناعة واحدة وهو النبي * (١) .

في هذا النص يشير ابن سينا الى أنه لا بد وأن يكون لكل منزل مدير وأن يكون للمدينة مدير ، ومدير المنزل لا يضح أن يتولى تدبير المدينة ، وتدبير المنزل وتدبير المدينة لا بد له من قانون ، والقانون لا بد له من مقنن ، وهذا المقنن غير مدير المنزل ومدير المدينة . فالقسم الرابع من الحكمة العملية ينظر في القانون أو الشريعة التي ينبغى أن تطبق على المنزل وعلى المدينة . وهذا القانون قانون سماوى ليس مشتقا من الأمرة ولا من المدينة ، ولكن لاجرج علينا فى أن ننظر كيف ينبغى أن يكون هذا القانون . والنبي هو الذى يبلغ القانون ، فوظيفة النبي التبليغ فقط .

تلك هى آراء ابن سينا فى تقسيمه للعلوم حسب المذهب المستور الذى أودعه أمرار الحكمة المشرقية .

ولنا على تقسيم ابن سينا للحكمة حسب المذهب المشهور والمذهب المستور ملاحظات :

أولا : ان ابن سينا فى تقسيمه للحكمة حسب المذهب المستور يخرج الفنون والصناعات مثل الطب والفلاحة وماشابه ذلك وهى العلوم التى يعتبرها ليست دائمة الصحة أبد الدهر ، ويخرجها من دائرة العلوم الفلسفية ويفصلها ويجعلها على حدة ، بينما نجد هذه العلوم فى تقسيمه حسب المذهب المشهور داخله فى فروع الفلسفة .

ثانياً : ان ابن سينا يجمل أقسام الفلسفة النظرية فى تقسيمه وفقاً للمذهب المستور أربعة أقسام هى الطبيعى والرياضى والالهى والكلى بينما هى فى تقسيمه وفقاً للمذهب المشهور ثلاثة فقط هى الطبيعى والرياضى والالهى - وكذلك يقسم الفلسفة العملية الى أربعة أقسام فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور وهى الأخلاق وتديبر المنزل والسياسة والناموس ، بينما هى فى تقسيمه بحسب المذهب المشهور تقتصر على الأخلاق وتديبر المنزل والسياسة - فوجه العرافة فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور هو اضافة العلم الكلى الى أقسام الفلسفة النظرية والناموس الى أقسام الفلسفة العملية -

ثالثاً : يوفق ابن سينا الى تحديد مكانة للمنطق بين العلوم فى تقسيمه للحكمة بحسب المذهب المستور ، اذ يجمله ضمن العلوم التى تجرى أحكامها أبد الدهر ، وهذه العلوم كما رأينا تنقسم الى ما يطلب لذاته ، وهى الحكمة بنوع خاص بقسميها النظرى والعملى والى ما يطلب ليكون آلة ينتفع بها فى تحصيل العلم وهو المنطق -

رابعاً : ان أهم ملاحظة ينبغى الالتفات اليها هى أساس التقسيم فى هذين التقسيمين - يقسم ابن سينا العلوم بحسب المذهب المشهور على أساس قسمة الأشياء نفسها ، اذ من الأشياء ما يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ومنها ما لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا ، والقسم الأول موضوع الفلسفة العملية ، والثانى موضوع الفلسفة النظرية -

أما الأساس الذى يتخذه ابن سينا فى تقسيمه للعلوم بحسب المذهب المستور الذى ضمنه فلسفته الخاصة أو الفلسفة على ما هى الطبع فهو يتعلق بطريقة المعرفة أو نوع المعرفة فابن سينا يجمل طريق المعرفة أو أنواع المعرفة أساساً للتقسيم ، فهو يقسم العلوم

بحسب قسمة الطرق الموصلة الى المعرفة أو على حسب أنواع المعرفة نفسها - فالمعلوم تنقسم الى : علوم دائمة الصحة أبد الدهر ، بل تجرى أحكامها فى طائفة من الزمان ثم تسقط بعدها .

فهل معنى هذا أن ابن سينا كان يميل فى قرارة نفسه الى ما يشبه المذهب الذى ينظر الى المعرفة على أنها مجرد صور ذهنية ، ويحاول أن يدرس العالم وما فيه من موجودات لا كما هى بل كما تبدو تبعا لتصوراتنا الذهنية ؟ وهذا بالطبع على خلاف المذهب المعروف فى الفلسفة فى وقت ابن سينا وهو المذهب المشايخ لأرسطو وأتباعه من المشائين ، ذلك المذهب الذى يبدأ بتقرير الموجودات كما هى فى الواقع ، ويطلب بالنظر فى الوجود الخارجى وهو حقيقة ، ثم يكون العقل لنفسه أفكاراً وصوراً عن الموجودات نتيجة للملاحظة العالم الخارجى وما فيه من موجودات . والعقل الانسانى فى هذا المذهب بتصوراته وأفكاره خاضع للعالم الخارجى ، والمعرفة الانسانية تبدأ من الواقع المحسوس . أما فى المذهب المثالى فإن العالم لا يعرف الا على مثال تصوراتنا وأفكارنا ، أى أن العالم هو الذى يخضع لتصوراتنا وأفكارنا .

الفصل الثالث

الحكمة الالهية أو الالهيات

- ١ - برهان ابن سينا على وجود الله •
- ٢ - الصفات الالهية •
- ٣ - العناية الالهية •
- ٤ - النبي والنبوة •
- ٥ - المصاد •

الفصل الثالث الحكمة الالهية أو الالهيات

١ - برهان ابن سينا على وجود الله :

يرى ابن سينا أن التأمل العقلي أو النظر العقلي في الوجود من حيث هو يؤدي الى اثبات واجب الوجود أو الله . لو تأملنا الوجود لأدركنا أن منه ما هو واجب الوجود وما هو ممكن الوجود . وهذه قسمة ثنائية عقلية اذ الممكن هو ما ليس بواجب . فالموجودات لا تغلو عن أحد أمرين اما واجبة الوجود أو ممكنة الوجود وفي كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لأن الموجودات اذا كانت واجبة الوجود فهذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة فهي محتاجة الى الواجب ليرجع وجودها وعلى عدمها ففي الحالتين يقطع العقل من مجرد تأمل الوجود وتقسيمه عقليا الى الواجب والممكن باثبات واجب الوجود أو الله . وواجب الوجود ضروري الوجود ، والضرورة عقلية ، الضرورة دائمة وليدة العقل ، فضروري الوجود هو الذي يستحيل عقليا عدم وجوده أو « هو الموجود التي متى فرض غير موجود عرض منه محال » . أما الممكن فهو الموجود الذي لا ضرورة لوجوده ، أو يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، لا يحكم العقل بضرورة وجوده ، ولا بضرورة عدمه ، بل هو عند العقل يصح أن يوجد ويصح ألا يوجد فالممكن « هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » .

وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، أى أن وجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، أى أن ماهيته ووجوده شيء واحد . تأمل ماهية الله تقتضى في الحال ادراك وجوده . فواجب

الوجود بذاته هو سبحانه وتعالى ، الموجود الوحيد الذى يستمد وجوده من ذاته ، الذى تقتضى ماهيته وجودة • وقد يكون واجب الوجود بغيره مثل العدد ٤ فانه واجب الوجود متى أضفت ٢ الى ٢ أصبحت الأربعة واجبة الوجود ولكن ليس لذاتها بل بغيرها ، فوجوب وجود الأربعة ليس مستمداً من ذات الأربعة، ليس مستمداً مع ماهية الأربعة ، بل مستمد من شيء آخر • وكذلك الاحتراق واجب الوجود بغيره ، لأنه لا يوجد الا عند اجتماع النار والقطن أى المحرق والمحترق • فلكل موجود علة فى وجوده ما عدا الله لأن وجوده مستمد من ذاته ، أو ذاته تقتضى وجوده ، ولأنه مبدأ للوجود المملول على الاطلاق •

فبرهان ابن سينا على وجود الله يقوم على تأمل الوجود وقسمته العقلية الى الواجب والممكن ، وأن الممكن يحتاج الى علة ليرجع وجوده على عدمه وأن الواجب هو العلة الأولى لكل موجود • فابن سينا يتأمل الوجود عقلياً فيثبت واجب الوجود أو الله أو العلة الأولى لكل موجود ثم يهبط من العلة الى المملول ، يستدل بالعلة على المملول • عرف العلة أولاً واستدل بها على المملول يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحداً نية وبرائته عن السمات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف أى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما يعمده فى الوجود ، الى مثل هذا أشير فى الكتاب الالهى « سنريهم آياتنا فى الآفاق (يعنى علامات وجودنا) وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق • أقول ان هذا حكم لقوم • ثم بقول : « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (الاستدلال

بالعلة على المعلول) أقول أن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه .

دليل ابن سينا على وجود الله يهبط من العلة على المعلول ، من الله الى العالم ، وذلك بفكس دليل المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بحدوث الأجسام ، الأجسام والاعراض حادثة . وكل حادث لا بد له من محدث أو خالق ، حادث ولا مخلوق هو الله سبحانه وتعالى . هذا الدليل يعترض عليه ابن سينا ويصف القائلين به بالمعطلة ، لأن هذا الدليل يقوم على التمييز بين القديم والحادث ، وهما اللفظان الكلاميان المقابلان للواجب والممكن ، فالله قديم وكل ماعداه حادث ، ومعنى الحدوث هو أن شيئاً لم يكن موجوداً ثم وجد . يترتب على ذلك أن هناك فترة زمنية قبل الاحداث لم يكن لله فيها فعل ، المتكلمون والقائلون بهذا البرهان في نظر ابن سينا يعطلون وجود الله وأفعاله فترة من الزمان ، هذا الى جانب تعطيل ارادة الله . فأفعال الله اذا أخذنا بهذا الدليل ليست قديمة ، لأنه كيف توجد ارادة قديمة تتعلق بإيجاد العالم ثم لا يوجد اذا كانت الارادة قديمة فلايد وأن يكون العالم قديماً . هذا اشكال في دليل المتكلمين يشهره ابن سينا ويلجأ الى فكرة التمييز بين الواجب والممكن ليشقاضي هذا الاشكال فيرى أن علة الحاجة الى الواجب هو الممكن لا الحادث ، حتى لا تتمطل الارادة الالهية وجودها بالوجود .

وهناك اعتراضات أخرى كثيرة على دليل المتكلمين الذي يعتمد على فكرة الحدوث أو الخلق ، منها أن ذلك يعني التغير في ذات الله ، من حيث أن الله لم يكن يفعل ثم فعل أو أحدث أو خلق ، والتغير نقص ، تعالى الله عن ذلك ، كان الله في الأزل ولم يكن معه

شيء فلما خلق العالم أصبح لله فعل لم يكن له من قبل ، وهذا يعني التغير في الذات الالهية ، والتغير نقص ، حالة لم يكن الله يفعل فيها شيء . ثم أننا نعلم أن الله تعالى لا يفعل لغاية لأن الذي يفعل لغاية مستكمل بهذه الغاية . ثم أن الله لم خلق العالم في وقت دون آخر ، فعلى أى أساس قد اختار الله هذا الوقت دون غيره ليخلق فيه العالم . . . هذه كلها اعتراضات على دليل المتكلمين يتحاشاها ابن سينا . على أننا ينبغي أن ننتبه الى أن دليل المتكلمين الذي يقوم على التمييز بين القديم والحادث - والقديم هو الله وحده وصفاته وكل ماعداء حادث بقدرته و ارادته متى شاء لأن الله حر و ارادته حرة ، يفعل أو لا يفعل ، يريد أو لا يريد فله وحده الأمر والنهي لا يخضع لضرورة ولا يلزمه شيء أقرب الى التصور الاسلامي للالوهية من دليل ابن سينا .

ويختلف دليل ابن سينا عن دليل أرسطو أيضا . دليل أرسطو يقوم على أساس تفسير ظاهرة اعتبرها أرسطو أخطر ظاهرة في العالم ونمى بها ظاهرة الحركة ، العالم متحرك ، وكل متحرك لا بد له من محرك ، ويستحيل عقليا التسلسل الى ما لا نهاية ، فلا بد من الوقوف عند محرك أول غير متحرك ، هو علة حركة العالم وهو الله . دليل المتكلمين ودليل أرسطو دليل كوزمولوجي يبدأ من العالم . يبدأ من المملول الى العلة ، أما دليل ابن سينا فدليل - أنتولوجي يبدأ من الوجود نفسه ، من العلة الأولى للوجود ويهبط منها الى الوجودات . هذا هو الفرق بين دليل أرسطو والمتكلمين ودليل ابن سينا ، وأن كان ابن سينا يأخذ فكرة الوجوب والامكان من أرسطو .

ولواجب الوجود بذاته أو الله عند ابن سينا صفات ، وهذه الصفات لازمة لزوما منطقيا من فكرة واجب الوجود ، وهى صفات عقلية بحتة ، صفات ميتافيزيقية وأن كان ابن سينا أحيانا يعطيها صبغة دينية .

٢ - الصفات الالهية :

الصفة الاولى : البساطة - واجب الوجود بسيط ، أى ليس مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الأجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لأن المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه - وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره - فالبساطة تلزم من فكره وجوب الوجود - وما دام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف يحتاج ذكر أجزاء الماهية ، ماهية الله بينه بذاتها بدون حاجة الى تعريف لأنها بسيطة وغير مركبة - وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادئ ولا فى القول فهو واحد فى هذه الجهات الثلاث .

الصفة الثانية : هى الوجدانية وهى مرتبة على الصفة السابقة - فما دام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه - والوجدانية عند ابن سينا وجدانية ميتافيزيقية - وجدانية الله فى الدين أى ليس له شريكا فى الألوهية هذا ما يقصده الدين - أما الوجدانية التى يقررها ابن سينا فيعنى بها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم اليها ، ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها - وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته ، فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أو لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد من كل وجه يادق معانى الوجدانية التى يشتملها العقل ويقتضيها أيضا تصورنا لواجب الوجود لأنه إن لم يكن واجداً كان له شبهة ونظير فيكون غير واجب الوجود بذاته .

الصفة الثالثة : واجب الوجود تام وليس له حال منتظره :

وهي فكرة أخذها ابن سينا من أرسطو وأفلاطون ، فانه عند أرسطو فعل محض ، لا تغالطه قوة ، لأن القوة دليل النقص والله كله كمال كله فعل ، فانه تام أي كامل ، وهو فعل صرف وفعله تام ليس ناقصاً ، فكل ما هو ممكن له فموجود له بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة بل ارادته ثابتة له ، ولا علم منتظر بل هو علم كله حياة كله فعل كله ، وهذه هي حالة واجب الوجود ، كل ما له فله دفعة واحدة . أما الممكن فمتجدد الأحوال . ارادة الله فعلت كل ما تريد في الأزل وكذلك علمه تم في الأزل ، ولكن العالم بما فيه مع إمكانات تخرج دائماً الى الفعل ، هنا أشكال يتعلق بارادة الله وعلمه . اذا كان الحال على ما يذكر ابن سينا فارادة الله وعلمه لا تتعلق بالمحادثات ، لأنه كيف تتعلق ارادة قديمة تامة وعلم قديم تام بموجودات تظهر دائماً وفي كل لحظة في الوجود . يبدو أن الله عند ابن سينا ليس معيباً بالعالم ولا صلة له به كما هو عند أرسطو .

رابعاً : واجب الوجود بذاته خير محض : والخير هنا بالمعنى

المتافيزيقي وليس بالمعنى الأخلاقي . الخير الميتافيزيقي هو الذي تتحقق فيه الصفات الوجودية أما الصفات العدمية فهي سبب الشر . وواجب الوجود كله خير أي أنه ايجاب محض وليس فيه أي صفة عدمية . الانسان فيه الخير وفيه الشر . الصسعة خير والمرض شر ، الحياة خير والموت شر ، كل الصفات الوجودية خير والعدمية شر . اذا كان الشر صفة عدمية أي ليس من ذاته أن يوجد فالخير موجود بالذات والشر موجود بالعرض ، وما دلم الله واجب الوجود فهو خير محض أو مثال الخير كما هو عند أفلاطون . الله خير محض ومنبع كل خير وخطو من كل شر لأنه واجب الوجود بذاته ، ذاته تفضي وجوب وجوده ، فذاته بذاته لا تتحمل

الامكان . لا تحتل المدم بأى وجه من الوجوه ، ذلك الامكان أو المدم الذى هو مصدر الشر . ولذلك فالله خير محض لأنه واجب الوجود . الخير المحض هو واجب الوجود فقط لأنه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر . الممكنات لأنها ممكنات تنطوى على الخير والشر لأن ذاتها لا تقتضى وجودها ، فذاتها محتملة للمدم وما احتمل المدم فى جهة ما لم يخل عن الشر والتقص . الشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال . والله خير محض أيضا لأنه مفيد لكل وجود ولكل كمال ، هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنعها كمالها اللازم لها فهو إذن مصدر كل خير . الله أو واجب الوجود خير محض ومبدأ كل خير ، وهو من أجل ذلك عاشق لنفسه ومعتشوق لذاته ، عاشق لذاته لأنه خير محض ، ومعتشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير . والخير هو الذى يفشى لذاته . الخير والجمال والحق معان تشق لذاتها ، ويتكلم ابن سينا عن الله أو واجب الوجود باعتباره خير محض وجمال محض وحق بكل معانى الحقيقة . فيقول فى النجاة : والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ كل اعتدال لأن كل اعتدال هو فى كثرة تركيب أو مزاج فيحدث وحدة فى كثرته ، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب فى الوجود الواجب وكل جمال ملائم وخير ندرك فهو محبوب ومعتشوق . ويقول أيضا فى الهيات النجاة : وكل واجب الوجود بذاته فهو حق محض لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجودة الذى يثبت له فلا حق اذا حق من الواجب الوجود .

خاصة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد لأنه نوع متفرد لا جنس له ، اذا كان له جنس فسيكون أحد أنواعه ، سيكون له مثل أى سيشارك مع نوع آخر فى الدخول تحت جنس واحد . ولكن الله أو واجب الوجود لا جنس له فلا مثل له من هذه الناحية

فهو نوع قائم بذاته . اذا كان للنوع جنس فهو يشترك مع بقية الأنواع في ذلك ، أى أن الأنواع جميعها يشملها وتتحد في جنس واحد ثم تختلف بعد ذلك في العدد، في الوضع المكاني والزمانى . ولكن الله نوع لا جنس له فهو لا يتحد مع أى نوع آخر في جنس . وكذلك لا ضد له لأن الضدين لا يد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفا بعد ذلك . الضدان لا يد وأن ينتميان لجنس واحد ، لا يد وأن يجمعهما جنس واحد ، الأبيض ضد الأسود وهما يتضدان في جنس واحد هو اللون . ولا يصح أن نقول الأبيض ضد الطويل . فالضدان لا يد أن يجمعهما أو يتحدا أولا في جنس واحد ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثم فلا ضد له .

سادسا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول : وهذه الصفة لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان ، يعنى خلو من المادة وما دام واجب الوجود خلو من المادة فهو عقل محض ، اذا كانت ذاته لا يلحقها المادة وخلو من الامكان فذاته عقل محض . ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته . فذاته معقولة لذاته . وليس في الأمر اثنيينية : ليس هناك عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه انما العقل والمعقول هو الذات . فهو عقل صرف لأنه خلو من المادة وهو عاقل لأن من طبيعة العقل أن يكون عاقلا وهو معقول لأنه يعقل ذاته . فذات الله تقتضى كونه عقلا ومعقولا وعاقلا . هو العقل وهو المعقول لا توجد ثنائية كما في الانسان من حيث أن له عقلا يعقل غيره . العقل الانسانى متعلق بمادة له صلة بالمادة ، في الانسان ذات عاقلة وأشياء معقولة . ولكن في الله العقل والمعقول هي ذات الله ، لو كان ما يعقله الله شئ غير ذاته لكانت هناك اثنيينية . لانقسمت الذات الالهية الى عاقل ومعقول ومن ثمة لم يكن واجب الوجود بذاته . ومبدأ دام الله

لا يعقل غير ذاته فهو إذن لا يعقل الأشياء الخارجة عنه ، ومن هنا ذهب بن سينا إلى أن الله لا يعلم الجزئيات الموجودة في هذا العالم وإنما يعلمها علما كليا لأنه يعلم ذاته على أنه علة لهذه الأشياء والعلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول ، واجب الوجود لا يعلم الأشياء إلا كانت ذات العاقلة متقومة بما يعقل أو يعلم فيكون قوامها بالمقولات فلا تكون ذات واجب الوجود ، ويكون حاله التعقل أو العلم مثلا - لازمة عن غيره - فيكون لغيره فيه تأثير وهذا محال في حق واجب الوجود ، كيف إذن يعلم الله الأشياء ؟ يعلمها على أنه مبدأ ، يعقل من ذاته ما هو مبدأ له يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات التامة بأعيانها كالنفوس والمقولات وعلى أنه مبدأ للموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها ، لا يصح أن يعقل الأشخاص المتغيرة ، لا يصح أن يعقل الجزئيات لأنها تارة موجودة غير معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية وهذا يقتضى التغير في ذات الله نظرا لتعدد الصور العقلية وتنوعها ، قاله لا يعقل سوى ذاته وهو إذ يعقل ذاته يعقلها على أنها مبدأ كل موجود ، وهو حين يعقل ذاته على هذا النحو أى على أنها مبدأ لكل موجود يعقل أوائل الموجودات الصادرة عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجبا بسببه وعن هذه الموجودات توجد الأمور الجزئية .

٣- العناية الإلهية :

العناية الإلهية عند ابن سينا من موضوعات العلم الإلهي ، وتتصل بالموضوع السابق الذى أشرنا إليه وتعنى به صفات الله وعلمه ، ويدخل فى العناية الإلهية البحث فى الخير والشئ وعلاقتها بالوجود ، يعرف ابن سينا العناية فيقول : « هي كون الأول علما لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة لذاته للخير

والكمال بحسب الامكان ، وراضيا به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تادية الى النظام بحسب الامكان » .

لا يخفى على أحد ما في هذا النص من صعوبة مصدرها اللغة الفلسفية الجافة الدقيقة التي يستعملها ابن سينا . ومعنى ابن سينا بقوله أن الله عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، لا يستفيد الله العلم من الموجودات ولا يستمد معرفته وعلمه من معارف ومعلومات خارجية أو منفصلة عن ذاته ، بل أن ذاته أو ماهيته تقتضي كونه عالما . فالملمس صفة ذاتية لله . ماهية الله وعلمه شيء واحد ، وماهيته تقتضي كونه عالما ، وعلمه تام لأن كل ما له فله دفعة واحدة كما سبق أن قلنا ، وعلى ذلك فعلم الله محيط بكل ما هو حاصل وما سيحصل وما قد حصل ، وعلمه حضوري على الدوام أي أن المعلومات جميعها حاضرة في علمه ، ولا يعزب عن علمه شيء أبدا . وعلم الله لا يطرا عليه أي تغيير لأن علمه متعلق بكل ما هو ثابت . ويقصد ابن سينا بقوله أن الله علة لذاته للخير والكمال أن ماهيته تقتضي كونه عالما بأنه علة للخير وللكمال . فذات الله هي علة الخير والكمال ، الله لا يفيض الخير ، ولا يصدر عنه الخير والكمال بسبب دافع خارجي ، لا يفيض الخير من الله لأجلنا ولا لأجل العالم ، وإنما يفيض الخير من الله لأن ماهيته تقتضي ذلك ، الله علة للخير بحسب ماهيته ، ماهية الله مصدر للخير ، وليس للخير مصدر أو سبب أو دافع أو داع خارج عن الذات الالهية . يقتضيها فعل الخير يقول ابن سينا ، أن العلل المالية لا تجوز أن تصل ما تصل من العناية لأجلنا أو تكون بالجملة بينهما شيء أو يدعوه داع أو يعرض عليها ايثار . ماهية الله إذن تقتضي الخير . الخير يفيض من الله ويصدر عنه لأن ماهيته مع شأنها أن تكون مصدر للخير ، أن تكون علة للخير

والكمال - الله لا يفعل لفرض ، والا كان مستكملاً بهذا
 الفرض ، فالخير يفيض من الله لا لفرض من الاغراض
 ولكن لان ماهيته تقتضى ذلك ، انما قوله بحسب
 الامكان ، فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله وانما يتعلق بالموجودات ،
 الموجودات المتعلقة بالمادة ، والمادة عبارة عن امكان ، أى استعداد
 وقبول ، ولذلك تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من
 ناحية ما فيها من قوة وما لها من امكان - الله مفيض للخير والكمال
 وسعة لهذا الخير والكمال بحسب ماهيته ، الخير والكمال يفيضان
 من الذات الالهية وينتشران فى الوجود ولكن الموجودات تتفاوت
 فى قبول الخير والكمال ، فالموجودات الغير متعلقة بمادة كالمقول
 والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر عنه فى
 أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بمادة ونعنى بها الموجودات
 الأرضية فان المادة تموقها عن الخير التام والكمال التام ، ولذلك
 يقول ابن سينا بحسب الامكان ، أى أن كل موجود يقبل الخير
 والكمال بحسب ما فيه من الامكان فان كان خلوا من الامكان بريئاً
 من المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام - ولذلك فاننا نجد
 الموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة لا تستطيع قبول الخير التام
 بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر والنقص يخص هذه
 الموجودات فقط - ينبغى هنا أن نلتفت الى مسألة هامة وهى أن
 الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط ، ولكن الشر يأتى بالمرض
 بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى قبول الخير - فى هذا
 الوجود الخير موجود بالذات أما الشر فيأتى بالمرض والسبب
 فيه تعلق بعض الموجودات بالمادة التى تموقها عن تمام خيرها
 وكمالها ، المادة هو سبب الشر فى العالم ، لو كنا أرواحاً خالصة
 لا عرفنا الشر ولما ارتكبناه - الأصل اذن هى الخير ، والشر
 ممرض - والمسألة تتناولها بتوضيح أكثر بعد أن ننتهى من شرح
 هذا النص

ثم يقول ابن سينا أن الله يرضى بهذا النظام على هذا التجاوى نحو الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة ، ثم أن النظام ، أى نظام الخير والكمال متعلق بالعلم الالهى وتابع له ، والله الذى يعقل نظام الخير يفيض على الوجود ويمع الوجود بحسب الامكان .

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند ابن سينا هي علم الله الأزل القديم السابق ، علمه بترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون .

وتتفاوت الموجودات في درجة كمالها بحسب ترتيبها في الوجود ، وأخس درجة في الوجود هي الموجودات المتعلقة بالمادة . لأن المادة هي أصل الشر . لا يوجد الشر الا في كل ما هو متعلق بالمادة . والشر أنواع : فقد يكون نقصا مثل الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ، وقد يكون في صورة ألم وغم ، وينشج الشر أيضا عن أسباب طبيعية كالسحاب الذى يحجب نور الشمس عن الكائنات الحية المحتاجة الى الشمس مثل النبات فيمنع النبات عن أن يصل الى كماله ويحقق خيره المرجو منه وهو النمو وأعطاء الثمرة ، وكل هذه شرور عارضة . أما الشر بالذات فلا وجود له . لأن الشر بالذات هو المدم ، والدم لا وجود له . أما الشر بالمرض فهو المدم أو العايب للكمال عن مستحقه مثل العمى فهو مدم للبصر أو السحاب الذى يحجب الشمس فيموت ثمرة النبات وهو كماله المستحق له ، لأن كمال النبات وخيره في نموه وازدهاره . كل موجود له غاية يحققها ويسمى لها ، وفي تحقيقها تحقيق لكمال وخيره ، فاذا قصر الموجود عن ذلك غايته وتحقيقها فقد قصر عن ادراك خيره وكمال . وكل ما يعمى الموجود عن تحقيق خيريته فهو شر . والشر بالذات عدمى لا وجود له . والشر

بالمريض هو العائق أو المعدم أو العاكس للكمال عن مستحقته .
والشر قد ينتج عن اشياء وجودية كالنار مثلا . النار في حشد ذاتها خير ، النار باعتبار صفتها الوجودية وآثارها من حيث فهي خير . اذا حققت النار الغاية المرجوة منها وهي الاحراق فقتند بلغت كمالها وخيرها . والخير والكمال المرجو من النار هو الاحراق ذلك اذا نظرنا الى الاحراق على أنه صفة وجودية . ولكن قد يحدث أن تدفع المصادمات النار الى احراق ثياب رجل شريف فقير فهذا شر ، ولكنه شر بالمريض . أما آثار النار الوجودية فهي خير وضرورية لحفظ الأنواع ولصلحتها .

ولما كانت المادة هي السبب الشر ، فإن الشر لا يوجد الا فيما تحت فلك القمر ، أى فى عالمنا الأرضى هذا ، وهو عالم صغير جدا بالقياس الى الكون وسائر الوجود وما يحتوى من أفلاك وأنفس وعقول . وليس من المعقول أن يترك الخير الكثير المقيم ، الخير الذى يعم الوجود كله ويفيض على الكون كله بسبب شر يعرض للموجودات الأرضية المتعلقة بالمادة . هذا فضلا عن أن الشر لا يصيب الأنواع ، أنواع الكائنات الأرضية ، وإنما يصيب أشخاصها فقط . النوع الانسانى مثلا لا يصيبه الشر ولكن الشر يصيب الاشخاص المتدرجة تحت هذا النوع . الشر يصيب زيد وعمر وفلان من الناس ثم انه لا يصيب الأشخاص فى كل وقت وفى كل حين بل أحيانا قليلة ، الشر بالمريض اذن قليل ، وقليل جدا لأنه كما رأيتم لا يوجد فى أرضنا هذه ، وهى شىء لا يذكر بالقياس الى الكون وسائر الافلاك ثم أنه لا يصيب الأنواع بل الأشخاص ، وهو لا يصيب الأشخاص فى الغالب الأعم بل فى بعض الأوقات . فالشر فى اشخاص الموجودات قليل وقد يقال أن الشر كثير فى هذا العالم ولكنه على كل حال ليس بأكثرى ، مضار النار كثيرة ولكن فوائدها أكثرية . المقصود من النار فى الطبيعة حصول الخير منها . والأمراض كثيرة

ولكنها ليست بأكثرية - اذن من الحكمة ألا يتوك الخير الغالب بسبب شر نادر وقليل ويقع بالمرض لأن تركه ، أى فى ترك الخير الغالب شر - وجود السيارة مثلا وفائدتها لنا خير ولكن يحدث منها شرور كثيرة كالمصادمات التى تودى بحياة ركبائها ، ولكن هل من أجل هذه المصادمات نمتنع عن ركوب السيارة ولا نستخدمها - الخير الذى استفادته البشرية من السيارة وصنعها أضعاف أضعاف الشرور التى نتجت عن استعمال السيارة - ثم أن الشرور التى تحدث من السيارة من الممكن تقليلها الى أبعد حد ممكن ، الى حد يصبح الشر الناتج عن استعمال السيارة نادراً -

فالخير يفيض من الله لأنه يعم الموجودات ويوجد بالذات ولا يمنع فيضه فى الوجود وانتشاره ولا يقلل منه هذا الشر العارض ، لا يقدح فى غاية الله وصدر الخير منها هذا الشر النادر العارض - والخير فى جميع الأحوال مقتضى بالذات ، القضاء الإلهى والذات الإلهية موجبة للخير بالذات ولكن هذا القضاء الإلهى قد ينتج عنه بالمرض ما هو شر ولكن كلا منهما بقدر ، الخير بقدر والشر بقدر وهذه هي القاعدة التى ينتهى اليها ابن سينا فى العناية « قيل خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي وقيل كل ميسر لما خلق له » - وهذا ليس بمعتشاة الجبرية وإنما مناه أن فى كل إنسان استعداداً مائلاً الى الخير ، والكمال ، ولكن قد يصيبه بالمرض ما يحبس عنه هذا الكمال ويمنع عنه هذا الخير وهذا هو الشر الذى قد يكون بسبب نقص أو تشويه فى الخلقة أو أى شيء يعوق الكمال عن الإنسان - القضاء الإلهى لا يفيض عنه إلا الخير بالذات ، أما الشر بالذات فلا وجود له لأنه عدم محض ، ولو كان للشر بالذات وجود كما أن للخير بالذات وجوداً لما كان هناك وجود لأن الشر يسلب الخير أى يسلب الوجود -

٤ - النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الإلهي عند ابن سينا ، وتقتضيها العناية الإلهية لأنها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش إلا في مشاركة أى مجتمع . ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل أى قانون وشريعة ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل والنبي هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى وأذنه ووحيه ويخاطب الناس ويلزمهم السنة والعدل . فحياة الإنسان فى الجماعة تقتضى وجود النبي لأنه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم فىرى كل انسان ماله عدلا وما عليه ظلما فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى ، لأن الانسان يختلف عن البهيمية فى أنه لا يستطيع أن يدبر معيشتة لو افترد شخصا واحدا بنفسه . فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبات الشجر على الحواجب وتقدير الأخص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم . ومن أهم صفات النبي عند ابن سينا أن يكون انسانا حتى يستطيع مخاطبة الناس ، ولكن ينبغى أن توجد له ميزة وخاصة يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، هذا الأمر أو الخاصية هى المعجزة .

ويتكلم ابن سينا عن وظائف النبي فيقول انه يجب أن يسن للناس فى أمورهم سننا بأمر الله تعالى وأذنه ووحيه . ومن أهم ما ينبغى على النبي أن يعرفه للناس أن لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان . وأن الأمر له وحده لأنه خالقهم ، ويعرفهم بالمعاد وأن الله تعالى سيثيب المطيع ويسمى المطيع ويشقى العاصى . وذلك حتى يمثل الجمهور للوحي المقول بالسمع والطاعة . ولا ينبغى للنبي أن يعرف الجمهور من أمر الله إلا أنه واحد حق

لا شبيه له ولا يدعوهم لمعرفة الله أكثر من هذا لأن عقولهم تقتصر عن ادراك موجود ليس في خارج العالم ولا في داخله ولا في جهة منه ولا مشار اليه بالحس أنه هنا أو هناك ، ذلك لأن معرفة موجود على هذا النحو لا ترقى اليها إلا عقول الفلاسفة ، ولأن مناقشة الجهور في مثل هذه المسائل قد تؤدي بهم الى تكذيب مثل هذا الموجود فينصرفوا عن أعمالهم البدنية وتكثر شكوكهم ويعتقدوا آراء مخالفة لمصالح المدينة ويصعب ضبطهم وردهم الى الحق - فالعلم الالهي والحكمة الالهية ليست ميسورة لكل انسان ، وعلى ذلك ينبغي للنبي أن يضرب للامة أمثلة على قدر عقولهم ليعرفهم جلاله الله وعظمته ، وكذلك يعرفهم المعاد وكيفيته بأمثلة يفهمونها ويتصورونها ، أما حقيقة المعاد فلا ينبغي أن يذكر من أمورها شيئا الا مجملا فيكتفى بقوله (ان ذلك شيء لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الألم ما هو عذاب مقيم) ، ولا بأس من أن يتضمن خطاب النبي الى الناس رموز وإشارات لتحفز أولى الألباب للتأمل والبحث في حكمة العبادات ومنفعتاتها في الدنيا والآخرة .

ولما كان النبي من الأشخاص الذين لا يتكرر وجود أمثالهم في كل وقت ، لأن المادة التي تقبل كمالاته تقع في قليل من الأزمنة ، وجب أن يدبر للناس تدبيرا يحفظ بقاء سنته وشريفته واستمرارهم على معرفة الصانع والمعاد - فيحسن للناس أفعالا ويفرض عليهم تكرارها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد وهذه الأفعال هي العبادات ، فالعبادات منبهات والمنبهات اما حركات واما اعدام حركات تقضي الى حركات أما الحركات فهي الصلاة وما اعدام الحركات فهي الصيام فإنه وان كان معنى عدمها الا أنه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا يتبعه صاحبه الى الله - ويجب أن يخلط بذلك أمور أخرى أن أمكن لتقوية السنة

ويسلمها ولننفضة الناس في الدنيا مثل الحج والقرايين والجهاد وكل ذلك يتبغى أن يكون خاصة لله . وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة فيجب أى يسن للمصلى من الطهارة والتنظيف سننا بالغة فضلا عن الخشوع والخضوع وغض النظر وقبض الأطراف وترك الالتفات والاضطراب وذلك حتى ينتفع العامة من هذه العبادات برسوخ ذكر الله في أنفسهم فيدوم تشبثهم بالسنة والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس . فعادة الناس لا يلبثون الى السعادة في هذه الدنيا الا اذا استمسكوا بالسنة والشرعية .

أما الخاصة فأكثر ما تنفعهم الشرعية في المعاد أى في الحياة الآخرة لأن فيها السعادة القصوى الدائمة . السعادة الروحية التي لا تنال الا بالتزكية ، أى تنزیه النفس وتصفيتها من الشهوات الجسمانية ، وهذا التزكية يحصل بأخلاق وملكات مكتسبة ، وهذه الأخلاق والملكات المكتسبة مما يشرحه النبي في شريعته وتعليمه . ويعين على اكتساب هذه الأخلاق والملكات أفعال تتعب البدن والقوى الحيوانية وتهدم ارادة تلك القوى الحيوانية ومطالبها من الراحة والكسل ورفض العناء . وذلك يذكر الله وملائكته وعالم السعادة الدائمة في الآخرة فيرسخ في النفس احتقار البدن ومطالبه وتأثيراته وثقوى ملكة التسلط على الجسم وغرائزه والسيطرة عليه ، ويمدومة هذه الأفعال تتمكن في الانسان ملكة الالتفات الى الحق والاعراض عن الباطل ويصبح في شوق الى السعادة الدائمة في الحياة الأخرى وبذلك تستعد النفس وتتهيأ للسعادة القصوى بعد مفارقة البدن .

ويرى ابن سينا أن هذه الأفعال لو فعلها فاعل من غير أن يعتقد أنها مغروضة من عند الله لكان جديراً بمثل هذه السعادة ، وذلك أمر مما يقبله الدين ، فكيف اذا اعتقد الانسان بأنها من

عند الله وصدق رسوله ونبيه وأن كل ما يستنه النبي فهو من عند الله فرض عليه ؟ تلك هي درجة أعلى ومرتبة ليس فوقها مرتبة وسعادة قصوى .

٥ - المعاد :

قلنا ان من واجب النبي أن يعرف الناس بالمعاد ، وأن يعرفهم بأن الله قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقى . والمعاد فرع من فروع العلم الإلهي عند ابن سينا ، وهو من الموضوعات الدينية القريبة على الفلسفة اليونانية التي أدخلها ابن سينا هذه الفلسفة .

ويبحث علم المعاد في بقاء الروح بعد موت الجسد ، والثواب والعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقيية التي هي النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للحق - العاملة بالخير الذي يوجبه الشرع والعقل - فائزة بسعادة وغبطة ولذة عقلية ، وأن هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التي وعد بها الشرع . فالشرع وعد المتقين بثواب جسماني محسوس من « حور عين ، ولدان مغلدون ، وفاكهة مما يشتهون ، وكأس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجري من تحتها الأنهار من لبن ، وعسل ، وخمر - وماء زلال ، وسرر وأرائك ، وخيام ، وقباب فرشها من سندس واستبرق ، وجنة عرضها السماوات والأرض (١) » ،

(١) ابن سينا رسالة أضحية في أمر المعاد ص ٥٩ - ويشير ابن سينا في هذا إلى قوله تعالى في كتابه الكريم : « حور عين كأمثال اللؤلؤ المكنون » سورة الواقعة آية ٢٢ - ٢٣ ، وقوله تعالى « متكئين على سرر مصفوفة وزوجناهم يحورعين » سورة الطور آية ٢٠ ، وقوله تعالى « إن المتقين في ظلال وصيون وفواكه مما تشتهون » سورة المرات آية (٤) - ٤٢ ، وقوله تعالى « وأمددناهم بفاكهة ولهم ما يشتهون » سورة الطور آية ٢٢ ، وقوله « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها

(وكل ما يتصوره الوهم من لذات بدنية يسلم ابن سينا بشرعيته وصحته ، وأن العقل ليس له أن يمارض في ذلك • ولكنه يقول بأن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع بها النفس المطمئنة بعد الموت ثوابا على تقواها وعملها وإدراكها للحق • وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية التي وصفها الشرع • والسبيل الى معرفة وتقرير مثل هذه اللذات العقلية هو العقل فهو وحده الطريق الى معرفة السعادة الروحية ، أما السعادة البدنية فلا يعنى بوصفها الا الوحي والشريعة • وقد أكرم الله تعالى عبياده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بموعده الجمع بين السعائين : الروحانية ببقاء النفس ، والجسمانية ببعث البدن هو عليه قدير •

فالمعاد اذن عند ابن سينا على ضربين :

الأول : المعاد المقبول بالشرع ، وهو المعاد الجسماني ، أي حشر الأجساد • وهذا المعاد البدني لاسبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع • وليس معنى هذا أن ابن سينا يشكك في المعاد الشرعي ، غاية ما هناك أنه يرى أن العقل لا يستطيع إقامة الدليل على بعث الأجساد ، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع في هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغي تصديق خبر النبوة في حشر الأجساد وبعثها • وقد فصلت الشريعة أوصاف السعادة والشقاوة

الأنهار » ، سورة التوبة آية ٧٢ ، وقوله « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من غسل مصفى » ، سورة محمد آية ١٥ وقوله تعالى « يطرف عليهم ولدان مخلدون » ، سورة الواقعة آية ١٧ •

التي تحصل للبدن في المعاد الجسماني (١) .
الثاني : المعاد المدرك بالمقل والدليل وهو المعاد النفساني ،
وهذا المعاد وان كان العقل يثبتة فان النبوة والشرعية لا تنفيه
ولا تكذبه ، بل وتصدقه أيضا . فمعاد النفس الانسانية مصدق
بالشرع والعقل جميعاً .

ويرى ابن سينا أن الحكماء والفلاسفة يفضلون هذا المعاد
النفساني على المعاد البدني وأن السعادة التي يحصل عليها
الانسان في المعاد النفساني أعظم من السعادة البدنية ، ويدلل
على ذلك - ويعترض في الوقت نفسه على العوام الذين يتخيلون
أن السعادة الحققة هي في اللذات الحسية فيقول : ان أعظم
اللذات الحسية هي لذة الطعام ولذة الجنس ، ومع ذلك فقد
يتركها الانسان طلباً للذة العقلية حين يكون منهمكا في لعبة
الشطرنج مثلا ، ولولا أن هذه اللذة أقوى من لذة الطعام والجنس
لما رجحها الانسان عليهما . ثم أن الانسان قد يترك الطعام
والجنس مراعاة للحشمة والعفة فتكون الحشمة والعفة آتة من
هاتين اللذتين . وقد يحتاج الانسان الى طعام ومع ذلك نراه
يؤثر به غيره على نفسه ، ومعنى ذلك أن لذة الايثار أقوى من لذة
الطعام . ثم ان الانسان كثيرا ما يقاسي آلام الجوع والمطرش
للمحافظة على ماء الوجه ، وكذلك ربما استصفر الموت في سبيل
مبدأ أو غاية : كل ذلك يؤكد أن اللذات الباطنة أو اللذات النفسية
غالبها ما تكون أقوى من اللذات البدنية المحسوسة (١) .

وليس ذلك مقصورا على الانسان وحده بل ان الحيوان
يشارك الانسان في ذلك أيضا . ويضرب ابن سينا مثلا بكلاب

(١) ابن سينا ، الشفاء ، ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩١ . انظر أيضا مقدمة
الدكتور مليمان في دنيا الرسالة اخبرية في المعاد لابن سينا ص ١٢ - ١٥ .
(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٣٩١ .

الصيد التى قد تصطاد على الجوع ثم تؤثر صاحبها بصيدها ،
وربما تحمله اليه - ثم أن المرضعة من الحيوانات تؤثر ماولده
على نفسها ، وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى عن وليدها
أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها •

كل ما تقدم يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات
الظاهرة ليس فقط عند الانسان بل أيضا عند الحيوان •

بعد ذلك يتكلم ابن سينا عن نظريته فى السعادة ويقدم
لذلك بعدة أصول يبنى عليها نظريته فى سعادة النفوس •

الأصل الأول : يرى ابن سينا أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً
يخصها وأذى وشرأ يخصها • فمثلاً لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى
اليها كيفية محسوسة ملائمة تأتى عن طريق الحواس الخمس •
فاذا تأدى الى البصر - أى قوة الابصار - وهى قوة نفسانية -
كيفية ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة لقوة الابصار • وإذا
تأدى الى السمع كيفية مسموعة ملائمة موافقة كان ذلك خيراً ولذة
لقوة السمع ، وهكذا فى كل حاسة من الحواس الخمس • ومثل
ذلك يسحب على سائر القوى النفسية الأخرى • فللفضب مثلاً لذة
خاصة به وهو الظفر ، وللحفظ لذة وخير يختص بهما • ولذة
الحفظ وخيره فى تذكر الأمور الموافقة الماضية (٢) •

فالقوى النفسية تشترك جميعاً فى أن الشهور بالموافقة هو
الخير واللذة ، ولذلك يعرف ابن سينا اللذة بأنها ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك • ومعنى

ذلك أن اللذة هي الحصول على الكمال الخاص ، وكمال القوة هو ادراك ما تنزع اليه وما يلائمها .

وهذا الأصل يستمدة ابن سينا من الأصل الذى يبنى عليه أرسطو نظريته فى السعادة الانسانية .

الأصل الثانى : ان القوى النفسية وان اشتركت فى أن الخير واللذة هي فى الحصول على الكمال الخاص الا أن القوى النفسانية تختلف فى مراتبها من حيث هذا الكمال . فالقوى النفسية التى كمالها أتم وأفضل وأكثر وأدوم وأوصل إليها وأحصل تكون اللذة لها أبلغ وأرقى . وغير هذه الكمالات التى للقوى النفسانية ما كان فى نفسه أكمل وأفضل وأشد ادراكا للذة الملائمة (١) .

الأصل الثالث : ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق إليها ايجاب الاحساس بها . فالأعمى مثلا رغم أنه يلم بوجود الصور الجميلة الا أنه لا ينزع إليها ولا يشفق إليها المبصر الذى جرب الاحساس بها . فمعرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضى ادراكها اقتضاء الاحساس بها ، والعلم بما من شأنه أن يشاهد أو يسمع لا يبلغ درجة المشاهدة والسمع ، ولذلك قيل : ليس الخبر كالمعاينة ، من أجل هذا لم يقتصر ابن سينا حين عرف اللذة على ذكر الادراك دون التلذذ ، فجمع بينهما وقال بأنها ادراك ونيل للوصول للملائم (٢) .

الأصل الرابع : ان اللذة قد يعوقها شاغل ، أى مانع ، أو يحول دون تحققها مضاد . فمثلا امتلاء المعدة يحد شاغلا أو مانعا من

(١) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٢٣ ، النجاة ص ٢٩٢ .

الالتذاذ بالطعام - وكذلك اذا كان الانسان خائفا فانه لا يشعر
بلذة الغلبة والنصر - وقد تكون القوة النفسية معنوة أو مصابة
بضد ما هو كمالها فلا تحس به ولا تنفر عنه ، مثل المريض المصاب
بالمراة نجده لا ينفر من مراة الفم ومثل الانسان فى حالة
التخدير لا يحس يردا ولا حرا ، فاذا زالت هذه الاضداد عاد
الشعور السليم بالذة ، ونفر الانسان من المراة وشعر بالبرد
والحر (١) -

تلك هى الأصول التى يقدمها ابن سينا ليبنى عليها نظريته
فى سعادة النفس الانسانية فى الحياة الآخرة ، وسعادة النفس
الناطقة فى معادها بتحقيق يتحقق كمالها الخاص بها ، وكمال
النفس الخاص بها « أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة
الكل ، والنظام المقول فى الكل ، والخير الفاضل فى الكل ،
مبتدئا من مبدا الكل ، سالكا الى الجواهر الشريفة ، فالروحانية
المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما فى التعلق بالأيدان ، ثم
الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ثم تستمر كذلك حتى تستوفى
فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتتقلب عالما معقولا ، موازيا للعالم
الموجود كله ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ،
والجمال الحق ، ومتحددا به ، ومنتقشا بمثاله وهيئته ، ومنخرطا
فى سلكه وصائرا من جواهره » (٢) -

ومعنى هذا أن النفس الانسانية تبلغ سعادتها وكمالها فى
معادها عندما تصبح مرآة لجميع العلوم والمعارف ، وتنتقش فيها
معانى العلوم الخاصة بالموجودات والمعانى الخاصة بأحكام هذه
الموجودات وقوانينها وهذه المعانى الخاصة بالموجودات والمعانى

(١) الشفاء ج ٢ ف ٤٢٥ ، النجاة ص ٢٩٢ - ٢٩٣ .

(٢) الشفاء ج ٢ ص ٤٥ - ٤٢٦ ، النجاة ص ٢٩٣ .

الخاصة بأحكامها وقوانينها هي من قبيل العلوم النظرية . ثم يضيف ابن سينا أيضاً إلى ذلك أقسام التغيير الفاتض في الكل وهذا هو الجانب العملي من العلم والحكمة .

فكمال النفس الناطقة وخيرها وسعادتها لا يتم ولا يحصل إلا إذا صارت مرآة لجميع العلوم الخاصة بإحصاء الوجود وأحكام الوجود ، وكذلك حصول الاعتقاد بأن الخير شائع في الوجود كله ويفيض على العالم بأجمعه . ويتحقق هذا الكمال في الجانب العملي بسلوك النفس بعد ادراك المبدأ الأول وتعقله ، ثم ادراك الروح وهي الجوهر المجرد المفارق الذي لا يتعلق بجسم ، ثم ادراك النفس وهي جوهر روحاني متعلق بجسم متعلقاً ما — على الأقل — تتعلق بتدبير ورشاد ، لأن النفس هي التي تدبر الجسم وترشده وتقوده إلى ما ينبغي أن يكون ، ثم ادراك الأجسام العلوية كالأفلاك المنتظمة الشكل والحركة ، ثم تستمر النفس الناطقة كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتصبح هي نفسها كأنها الكل نفسه مركزاً مصغراً ولكنه صورة صحيحة ، فتشاهد النفس الحسن المطلق والمجال المطلق والخير المطلق .

وهذا الكمال لا يقاس بما للقوى النفسانية الأخرى من الكمالات من حيث التمام والأفضلية ، بل لا نسبة بينه وبين الكمالات الأخرى بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ، وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بالدوام المتغير الفاسد وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو بلا انفصال ، إذ العقل والمعقول والمعاقل شيء واحد أو قريب من الواحد » (١) .

لا يقول ابن سينا إذن بالاتحاد ، أي أن السعادة القصوى في

الأخرة لا تكون في اتحاد النفس الانسانية بالله . وانما تكون في تعقل المبدأ الأول والوجود كله . وهذا التعقل أو الادراك أشد وأكمل وأدوم وأحصل وأتم من ادراكات القوى الأخرى ، لأنه يفوص في باطن المدرك وظاهره . فلا يمكن أن يقاس بوجه من الوجوه مثل هذا الادراك بالادراكات التي للقوى الأخرى بل لا يمكن أن تقاس هذه اللذة الحاصلة عن مثل هذا الادراك باللذة الحسية البهيمية ، وذلك لأن اللذة العقلية أقوى كيفية وأكثر كمية من اللذات الحسية . أما أن اللذة العقلية أقوى كيفية من اللذة الحسية فلأن العقل يصل الى كنهه المعقول ويمقل حقيقته ، أما الحس فلا يدرك الا الأعراض . وكذلك اللذة العقلية أكثر كمية من اللذة الحسية ، لأن أجناس الموجودات وأنواعها ، وهي المعقولة غير متناهية وكذلك العلاقات الواقعة بينها لانهاية لها ، بينما المدركات الحسية محصورة في أفراد محدودين ، وان تكثرت فانما تتكرر بالأشد والاضعف كالعلاوتين المختلفتين مثلا .

مما تقدم نرى بوضوح ارتباط هذه الآراء بالأصول التي بينها من قبل في الموازنة بين الأنواع المختلفة للكلمات التي للقوى الأخرى .

ونحن في هذا العالم لا نحس بتلك اللذة لانغماسنا في الرذائل وتعلقتنا بالأبدان ، ولا نطلبها ولا نحن اليها ، وهي مع ذلك موجودة . ونحن اذا خلعتنا عن أنفسنا ربقة الشهوة والفضب وأقرانها فلربما نتخيل هذه اللذة خيالا طفيفا ضميما (١) .

وعندما تتفصل النفس الانسانية عن البدن ، وتعقل بالفعل

وجود كمالها وتحقيق منه ، ولم تكن قد حصلت منه شيئا في الدنيا
لانشغالها بالبدن ولذاته الذي انساها ذاتها وممشوقها ، كما يتفق
المرض الالتذاذ بالخلو واشتهائه فانها تشبى بالبلاء العظيم
والشقاوة الكبرى لانها حرمت اللذات التي ألقتها في الحياة
الدنيا ، ولا سبيل لتحقيقها في الحياة الآخرة .

فالشقاوة تحصل عندما يعود الانسان نيل اللذات الخاصة
بالبدن في الدنيا ، فاذا مات وفنى البدن وبقيت النفس وحرم
الانسان مما تعود من لذات ، يظل مقيما على هذا الحرمان في
المعاد ، اذ لا سبيل الى تحقق هذه اللذات البدنية في الآخرة لقنات
البدن ، وتلك هي الشقاوة الكبرى والبلاء العظيم .

ويرى ابن سينا أن سعادة النفس في معادها لا تتم الا اذا
أصلحت النفس الجانب العملي منها في هذه الحياة الدنيا (١) .
ذلك الجانب العملي الذي تصدر عنه الافعال الخلقية ، والذي هو
مجال الاختيار والاتجاه في السلوك . وهذا الاصلاح يتم بتحصيل
ملكة التوسط . فالعمل الخلقى الفاضل وسط بين الافراط
والتفريط . ان الكرم - وهو فعل خلقى فاضل - وسط بين
افراط هو التبخير ، وتفريط هو البخل ، وكلاهما رذيلة .
وليس هذا الوسط وسطا حاسبيا ، أى على مسافة واحدة من
الافراط والتفريط ، ولكنه وسط عدل ، لانه ثارة يميل الى
الافراط وتارة يميل الى التفريط بحسب الظروف ووفقا لأحكام
العقل . ومن طبيعة القوى الحيوانية أن تميل الى الافراط اذا
كان في ذلك لذة جسمية ، أو الى التفريط اذا كان في ذلك محافظة
على الدعة وجنوحا الى الكسل . واذا تعود الانسان أن يميل في
تصرفاته وأفعاله الى الافراط أو التفريط حصلت عنده هيئة

اذعائية ، فتدعن الإرادة لمطالب البدن ويسيطر الجسم على النفس
وتتقاد النفس لمطالبه . أما اذا استطاع الانسان أن يحكم عقله ،
وتوسط في أفعاله الخلقية ، وهذا التوسط لا يتم الا بسيطرة
العقل وتحكيمه ، فان النفس حينئذ تحصل لها هيئة استملائية ،
أى حالة تكون النفس فيها مسيطرة على البدن ، ويكون للعقل
والتفكير السليم الكلمة النهائية الفاصلة في التوجيه الخلقى
للانسان .

أما الملكة ، أى ملكة الفضيلة ، فهى قوة تكتسب بالمران ، فهى
ليست طبيعية فينا ، وانما الطبيعى فينا قوى واستعدادات ، اذا
مرنا هذه القوى والاستعدادات على الفضائل تمكنت فى النفس
ملكة التوسط ، وأصبحت الأفعال الفاضلة تصدر عنا وكأنها
طبيعية فينا . فاذا تمكنت فى النفس ملكة التوسط ، وتزهت
النفس عن الانقياد الى مطالب البدن والاذعان الى اللذات الحيوانية
ضمنت لنفسها السعادة . أما اذا تمكنت من النفس الهيئـة
الاذعائية فان هذه النفس يكتب لها الشقاوة فى الحياة الأخرى ،
لأن آلتها وهى البدن قد فقدت، وخلق التعلق بالبدن قد بقى (١) .

هذه السعادة التى يصفها ابن سينا سعادة عقلية ، وتحصل
للنفس فى الآخرة بطريقة عقلية ، ولا يمكن تحصلها بأية وسيلة
من وسائل الجسم ، فهل يمكن أن تعطى هذه السعادة للمصالحين
من الناس الذين زكوا أنفسهم بممارسة المبادات واتباع الشرائع ،
وتعودوا أن يتخيلوا السعادة لا تنفصل عن الجسم ، فحرموا
أنفسهم لذات البدن فى هذه الحياة لينالوها فى الآخرة ؟ هذا
الفريق من الناس يخصه ابن سينا ولا يحرمه من نوع من السعادة .
فيرى أن هؤلاء الناس يمنحون أجساما علوية ليتيسر لهم تحقيق

ما تخيلوا من سعادة ، وذلك لأن القوة الخيالية لا تستغنى في فعلها وفي تخيلها عن التوسط بالآلات والأجسام • ولكن مثل هؤلاء الناس على كل حال في درجة من السعادة أقل من أولئك الذين تحكموا في الدنيا في إرادتهم وجعلوا عقلهم العملي هو الموجه لسلوكهم وأفعالهم (٢) •

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

الفصل الرابع

علم النفس وصلته بالعلم الطبيعي

علم النفس عند ابن سينا - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعي لأن موضوعه هو النفس والجسم باعتبارهما عنصريين غير منفصلين لجوهر واحد ، ومتحدين اتحاداً جوهرياً كاتحاد الصورة الهيولة . فالنفس والجسم يكونان وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائماً . وليست النفس والجسم في هذه الوحدة الا وجهين فقط لشيء واحد ، تميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . فالكائن الحي كله - نفسه وجسمه على السواء - هو موضوع دراسة علم النفس . يقول ابن سينا : (ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرية الذوات عن صورة هي النفس ، ومادة هي الجسم والأعضاء ، وكان أولى ما يكون علمنا بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولاً في النفس ... فلأن نقدم تعرف أمر النفس ونؤخر تعرف أمر البدن أهدى سبيلاً في التعليم ، فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة أمر البدن في معرفة الأحوال النفسانية ، على أن كل واحد منهما معين على الآخر ، وليس أحد الطرفين بضرورة التقديم ، الا أنا أثرنّا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر ، فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فليلا مناقشة لنا معه) (١) .

(١) ابن سينا ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١ - ٢ ، الفن السادس من الطبيعيات تحقيق الأستاذ فضل الرحمان ، طبعة اكمفورد ١٩٥٩ .

وتتضح هذه الصلة الوثيقة بين النفس والجسم بملاحظة الظواهر النفسية والعقلية . فالانفعالات النفسية كالخوف والفضب الحزن والفرح (هي من الموارض التي تمرض للنفس وهي في البدن ، ولا تعرض بغير مشاركة البدن ولذلك فانها تستحيل مما أمزجة الايدان . وتحدث هي أيضا مع حدوث أمزجة الأيدان ، فان بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للفضب ، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة ، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف ، ومن الناس من تكون سجيته سجية مفضب فيكون سريع الفضب ، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جبانا مسرعا اليه الرعب ، فهذه الأحوال لا تكون الا بمشاركة البدن . والأحوال التي للنفس بمشاركة البدن على أقسام : منها ما يكون للبدن أولا ، ولكن لأجل أنه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس أولا ولكن لأجل انها في بدن ، ومنها ما يكون بينهما بالسوية) (١) .

فليست الانفعالات اذن فعل النفس وحدها ، ولا هي فعل الجسم وحده ولكنها فعل الاثنين معا ، تارة تصدر عن النفس وطورا تصدر عن الجسم بحسب استعدادنا النفسى والجسمى . وعلى ذلك يقف ابن سينا - كما وقف أرسطو من قبل - موقفا وسطا بين الروحانيين الذين يمثلهم فى العصر القديم أفلاطون الذى يقرر بأن الانفعالات النفسية أفعال نفسية خالصة ولا علاقة لها بالبدن ، وبين الماديين الذين يمثلهم فى العصر الحديث ولييم جيمس الذى يذهب الى أن الخوف اذا جردناه عن الاصفرار والأرتعاش وأسراع الدورة الدموية أو بطلها والهرب أو الجمود

وما الى ذلك ، أننا اذا جردناه من هذه الظواهر لم يبق لدينا سوى حكم عقلي لا يمكن تسميته بالانفعال (١) . كان القدماء يرتبون الظواهر في الانفعال هذا الترتيب مثلا : أخاف فارتعش فأهرب ، والحق أن تجعل الترتيب هكذا : ارتعش فأخاف فأهرب . وهذا الترتيب الثاني يدل على أن الخوف أو الانفعال النفسى متقوم كله فى التغير الجسمى وهو الارتعاش والأصفرار وسائر الظواهر الجسمية . ولكن وليم جيمس واهم فى الحقيقة فليس بين الانفعال النفسى والانفعال الجسمى تعاقب زمانى ، ولكنهما يحدثان فى نفس الوقت ، ففى ذات الوقت الذى نستشعر فيه الخوف يصفر لوتنا ويرتجش جسمنا مما يدل على أن الانفعال مرتبط بالنفس والجسم معا . فنحن نميز هنا بين وجهتين لشيء واحد ، لا بين شيئين مستقلين ، والشيء الواحد هنا هو الانسان المركب من نفس وجسم متحدين اتحادا جوهريا بحيث تصدر جميع أفعالهما عنهما مما أى عن الانسان معتبرا كائنا واحدا .

وكما تصدر الانفعالات عن النفس والجسم معا فكذلك تتم الاحساسات بفعل النفس ومشاركة الوسائط والالات الجسمية أى أعضاء الحس . أما الوسائط فمثل الهواء للابصار ، وأما الآلات فمثل العين للابصار والأذن للسمع . ولو كان الاحساس بفعل النفس وحدها لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لا ينتفع بها (٢) . ثم ان النفس لو أستغنت فى ادراك الأشياء عن المتوسطات والآلات لما احتاج البصر الى الضوء ، ولكان سد الأذن لا يمنع سماع الصوت ، ولكانت الآفات العارضة التى تصيب العين والأذن لا تمنع الابصار والسمع ، (فالحق أن الحواس

محتاجة الى الآلات الجسدانية وبعضها الى وسائط (١) .

أما التمثل فانه وان كان فعلا نفسيا خالصا الا أنه لا يستغنى عن التخيل الذى يقدم للنفس صور الأشياء المحسوسة ، فتقوم القوة المفكرة بتحليل تلك الصور وتركيبها باعتبارها موضوعات لها (٢) . ولا يتحقق التخيل من غير الجسم لأن عضوه مركز من المراكز الدماغية ، اذا لحقت بهذا العضو آفة فسدت القوة المتخيلة (٣) .

واذن فجميع الظواهر النفسية ظواهر تستلزم المادة ولا تتم الا فى مادة ، وعلى ذلك فان (اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بل من حيث هى مدبرة للأبدان ومقيسة اليها ، فلذلك يؤخذ البدن فى حدها ، كما يؤخذ مثلا البناء فى حده البانى ، وان كان لا يؤخذ فى حده من حيث هو انسان ، ولذلك صار النظر فى النفس من العلم الطبيعى ، لأن النظر فى النفس من حيث هى نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة) (٤) .

واذا كان علم النفس جزءا من العلم الطبيعى وجب أن يأتى بعد دراسة تركيب الأجسام الطبيعية وما يلحقها من حركة وتغير . ولذلك يفتح ابن سينا كتاب النفس الذى يأتى فى (الفن السادس من الطبيعيات) مبينا مكانة علم النفس من العلم الطبيعى فيقول (قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الامور العامة فى الطبيعيات ، ثم تلوناه ، بالفن الثانى فى معرفة السماء والعالم

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٦٩ ، وأيضا قارن

(٣) المرجع السابق ص ١٦٧ .

(٤) المرجع السابق ص ١٠ - ١١ .

والأجرام والصور والحركات الاولى فى عالم الطبيعة ، وحققنا
أحوال الأجسام التى لا تفسد والتى تفسد ، ثم تلوناه بالكلام على
الكون والفساد واسطقساته ، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات
الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها ، وبقي لنا أن نتكلم
على الأمور الكائنة ، فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة
ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها فى الفن
الخامس • وبقي لنا من العلم النظر فى أمور النباتات
والحيوانات ••• (١) •

وهذا هو عين الترتيب الذى سار عليه أرسطو من قبل ، فان
كتابه فى النفس يرجع الى مجموعة كتبه الطبيعية ، ومكانه بعد
الكتب الطبيعية التى تبحث فى الطبيعة بالاجمال •

الفصل الخامس

تعريف النفس

- ١ - التعريف الأول •
- ٢ - التعريف الثاني •
- ٣ - التعريف الثالث •

الفصل الخامس

تعريف النفس

١- التعريف الأول :-

رأينا أن علم النفس عند ابن سينا داخل في العلم الطبيعي وأن الجسم لا بد وأن يؤخذ في حد النفس . فها هي طبيعة ذلك الجسم الذي يعتبر عنصراً مقوماً لماهية النفس وحقيقتها ؟ يرى ابن سينا أن الأجسام كلها جواهر ، لكن إذا كانت الأجسام كلها جواهر فإن الأجسام الطبيعية من بين أصل الأجسام جميعاً أحق بأن تسمى جواهر ، لأن الأجسام الطبيعية هي أصل الأجسام جميعاً . وهنا ينبغي أن نميز بين نوعين من الأجسام : الأجسام الطبيعية والأجسام الصناعية . أما الأجسام الطبيعية فهي التي لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلاً ، فنحن لم نوجد الخشب ولا الحديد ولكن الطبيعة هي التي أوجدتهما . أما الأجسام الصناعية فهي التي يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير أو الكرسي مثلاً ، فالسرير جسم صناعي لأننا نحن الذين صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد ، وعلى ذلك فالأجسام الطبيعية هي أصل جميع الأجسام .

ثم إن الأجسام الطبيعية لا تشمل العناصر الأولية ومركباتها فقط ولكنها تشمل أيضاً الأجسام الحقة . والأجسام الحقيقية هي ، وهي ليست جواهر ثانية أي أجسام مركبة من جواهر أولى مثلاً نقول إن الجسم مركب من مادة وصورة و من قوة وقيل ، فتكون هنا المادة والصورة العناصر المكونة للجوهر ، فتكون هي الأولى

والجواهر المتركية منها هي الثانية : لكنها جواهر قائمة بأنفسها تتحد المادة والصور فيها اتحاداً وثيقاً : ويلعب الجسم في هذا الاتحاد الوثيق الدور المادى ، أو هو محل الصفات أو الحامل للصفات ، أما النفس فانها في هذا الاتحاد بمشابهة للصورة أو الصفات الذاتية الجوهرية للكائن الحى .

فالنفس إذن هي صورة الجسم الحى (١) .

ثم إن كل صورة منطبعة في جسم وقائمة به كمال (٢) ، لأن الكمال هو الشيء الذى بوجوده يضر الحيوان بالفعل حيواناً والنبات بالفعل نباتاً (٣) .

فالنفس إذن كمال لجسم حى .

ويميز ابن سينا نوعين من الكمال : كمال أول وكمال ثان (فالكمال الأول هو الذى يصير به النوع نوعاً بالفعل كالشكل للسيف ، والكمال الثانى هو أمر من الأمور التى تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والاجسام والحركة للإنسان ، فإن هذه كمالات لا محالة للنوع ، لكن ليست أولى ، فانه ليس يحتاج النوع فى أى يصير هو ما هو بالفعل ، بل اذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة الا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شيء حتى يصير بالحقبة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيواناً بالفعل (٤) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٥ .

(٣) المرجع السابق ص ٨ .

(٤) المرجع السابق ص ١١ .

فالنفس اذن كمال اول لجسم حتى (١) . أما تشاطها
ووظائفها فافعال ثانية أو كمالات ثانية . بمباراة أخرى الكمال
الأول هو النفس أما الكمال الثاني فهو الحياة .

ولكن الجسم الحي ليس الا جسما مركبا من أعضاء أو آلات
يستمين بها في أفعال الحياة ، وعلى ذلك ينتهي ابن سينا الى
التعريف الآتى :

النفس (كمال اول لجسم طبيعى الى له ان يفعل أفعال
الحياة) (٢) .

٢ - التعريف الثانى :

ان تعريفاً مجرداً كهذا لا يساعدنا على أن نفهم وظائف
النفس المتعددة ، فيتمين علينا ان نبحث عن تعريف آخر يكون
أقل تجريداً وأقرب الى افهامنا من هذا التعريف المستمد من
طبيعة النفس . ان طبيعة النفس ليست معلومة لنا فى ذاتها
فيجب أن نتعرف أولاً على وظائفها ، مبتدئين من الوظيفة
المتواضعة التى تبدو لنا فيها النفس فى صورة النفس الفاذية أو
النامية كما هو الحال فى النبات والحيوان الى الوظيفة العليا التى
تجدها عند الانسان أو الله . ولاشك أنه من الصعب أن نعطي
تعريفاً واحداً للنفس يضم هذا البون الشاسع بين أدنى وظائف
النفس وأعلاها . ولكن مع ذلك يمكننا أن نعين الطبيعة المشتركة
لكل هذه الوظائف النفسية .

ان وظائف النفس أو ملكاتها تؤلف منسلسلة مترابطة ونظاماً
محدداً ، فكل وظيفة أو كل نوع من الوظائف يتضمن كل خصائص

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١١ - ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١٢ ، وقارن

الأنواع السابقة عليه في هذا النظام دون أن يكون هو نفسه متضمنا فيها . فمثلا أسفل أنواع الوظائف النفسية هي التنفيذية ، لأنها موجودة في جميع الكائنات الحية ، في النباتات والحيوان على السواء ، ثم تأتي بعدها في هذه السلسلة وظيفة الاحساس التي توجد في جميع الحيوانات ، ثم يعود نفس النظام المحدود ليظهر في الاحساس ذاته ، لأن اللمس هو أسفل صور الاحساس ، إذ يوجد في جميع الحيوانات ، بينما هنالك أنواع عديدة من الحيوانات ليس لها الحواس الأخرى كالسمع والبصر والشم . وهنا يأتي البصر في قمة السلسلة ، لأنه من الناحية الحيوية أقل فائدة للكائن الحي .

وليست وظيفة النفس الحاسة هي الادراك فقط ، ولكن من وظيفتها أيضا الشعور باللذة والألم كنتيجة ضرورية للادراك . والشعور باللذة والألم هو الذي يولد الرغبة ، أي الرغبة في الحصول على كل ما هو لاذ ، والرغبة في الفرار عن كل ما هو مؤلم ، وهذه الرغبة موجودة عند جميع الحيوان .

وهناك ملكتان أخريان للنفس الحاسة هما التخيل والحركة ، ولا توجد هاتان الملكتان في كل أنواع الحيوان .

ثم هناك أيضا ملكة خاصة بالإنسان ، وهو أيضا حيوان حاس ، ونعني بها ملكة التعقل .

واذن فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاما محددًا وسلسلة مترابطة تسمى من الوظائف السفلى للنفس إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الاحساس إلى التعقل (١) .

ان للكائنات الحية جميعا تفتدى وتنمو ، وهذا هو مر وجودها وحياتها ، فليست الحياة الا نموا ونقصانا . أما الاحساس فأهميته ليست مثل أهمية التغذية للكائن الحي ، فان النبات والحيوانات الثابتة فى الأرض كالاسفنج تجد طعامها بطريقة آلية ومن غير جهد أو نزوع منها فى التربة التى تنبت فيها . ولكن القدرة على الحركة تفترض وجود الاحساس ، لان الحركة بدون الاحساس لا قيمة لها ، من حيث أن الحيوان لا يتحرك الا اذا أحس بوجود طعام أو لذة يتحرك نحوها أو ألم يهرب منه . والنبات لا حس له ، ولذلك كانت حركته من أسفل الى أعلى ، وليست نقلة وسعيا وراء طعام أو لذة أو هربا من ألم كما هو الحال فى الحيوان . وذلك هو ما يميز بين النبات والحيوان .

ثم ان اللمس - كما قلنا - ولو أنه أسفل صور الاحساس الا أنه لا غنى عنه لأى حيوان ، فهو أهم للحيوان من أى حاسة أخرى . فليس من الضروري أن يميز الحيوان بين ما هو ضار وما هو نافع له من بعيد ، ولكن من الضروري أن يقع هذا للتمييز عندما تكون صلة الحيوان مباشرة بما هو نافع أو بما هو ضار ، أى عندما يستخدم حاسة اللمس . فمثلا لو رأينا نارا من بعيد فليس من المهم أن نميز ما اذا كانت تحرق أم لا ، ولكن المهم هو أننا اذا لمسنا النار لبتعدنا عنها على الفور ، والا احترقنا . فحاسة اللمس إذن ضرورية لكل حيوان . وكذلك فان الذوق يأتى فى المرتبة بعد اللمس ، من حيث أهميته للحياة باعتبار أنه قوة لإدراك الطووم التى تساعد الحيوان على استسلفة الغذاء . أما السمع والبصر فهما الملكتان اللتان تساعدان على الفكر ، وهما ملكة خاصة بللأنسان وظيفتها إدراك الملهيات المجردة والحكم على الأشياء .

وظائف النفس الاساسية. إذن تنقسم الى ثلاثة أقسام :

أَنَّ للنبات نفساً وأن للحيوان نفساً وتنبأ اندماجتهم هو أنهم
يَقْهَمُونَ لفظ النفس بمعنى واحد ، ويتوهمون أن نفس النبات
ونفس الحيوان هما كنفس الانسان .

٢ - التعريف الثالث :

لايكاد ابن سينا يقول شيئاً في التعريفين السابقين أكثر مما
قاله أرسطو . ولكنه في هذا التعريف يحاول الجمع بين رأي
أرسطو في النفس من جهة ورأي أفلاطون وأفلوطين من جهة
أخرى . هذا التعريف نجده في رسالة الحدود حيث يقول ابن
سينا في حد النفس : « اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه
الانسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى مشترك فيه الانسان
والملائكة السماوية ، فحد المعنى الأول أنه كمال جسم طبيعي إلى
ذى حياة بالقوة . وحد النفس بالمعنى الآخر أنه جوهر غير جسم ،
هو كمال لجسم محرك له بالاختيار على مبدأ نطقى أى عقل بالفعل
أو بالقوة . فالذى بالقوة هو فصل النفس الانسانية ، والذى
بالفعل هو فصل أو خاصة للنفس الكلية الملكية . ويقال العقل
الكلّى وعقل الكل ، والنفس الكلّى ونفس الكل . فالعقل الكلّى هو
المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من المعقول التى
لأشخاص الناس ، ولا وجود له فى القوأم ، بل فى التصور . فاما
عقل الكل فيقال لمعنيين ، لأجل أن الكل يقال لمعنيين : أحدهما
جملة العالم ، والثانى الجرم الأقصى الذى يقال لجرمه جرم الكل ،
ولتحركه حركة الكل ، لأن الكل تحت حركته فعقل الكل ، والكل
فيه باعتبار المعنى الأول ، لنشرح اسمه : انه جملة الدوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التى لا تتحرك بالذات ولا بالمرض ،
ولا تتحرك الا بالتشويق . وآخر عدة هذه الجملة هو العقل

الفعال في الأنفس الانسانية - وهذه الجملة هي مبادئ الكل بعد المبدأ الأول - والمبدأ الأول هو مبدع الكل - وأما الكل منه بالاعتبار الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات ، وهو المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه . ووجوده أول وجود مستفاد عن الوجود الأول وأما النفس الكلية ونفس الكل - فالنفس الكلية هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين في جوابها هو - والتي كل واحد منها نفس خاصة لشخص ، ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير جسمانية التي هي كمالات مديرة للأجسام السماوية المحركة لها على سبيل الاختيار العقل ، والجوهر الغير جسماني الذي هو كمال أول للجسم الأقصى يحرك به كحركة الكل على سبيل الاختيار العقلي . ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة أنفسنا الى العقل الفعال - ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ، ومربته في نيل الوجود بعد مرتبة عقل الكل ، ووجوده فائض عن وجوده (١) .

يتضح لنا من هذا النص أن ابن سينا يأخذ بوجهة نظر أرسطو في النفس وعلاقتها بالجسم - فهي من هذه الوجهة صورة الجسم وفله الأول - كما أنه يأخذ بوجهة نظر أفلاطون في طبيعة النفس ، وهي من هذه الوجهة جوهر غير جسم وبذلك يكشف ابن سينا عن الطبيعة الروحية للنفس .

وكما أخذ ابن سينا عن أرسطو وأفلاطون وجهة نظريهما في النفس وطبيعتها وعلاقتها بالجسم فقد أخذ أيضا عن أفلاطون نظرية الفيض ليفسر بها وجود النفس في هذا العالم . وتضع هذه النظرية الواحد أو الأول على قمة الوجود ، فهذا الواحد أو الأول ليس وجودا وإنما هو مبدأ الوجود ، يفيض عنه الوجود ، لأنه كامل من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضي الوجود بالوجود ،

ولما كان المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المملول الاول له واحدا . وهذا المملول الاول يفيض عن المبدأ الاول بضرب من التأمل والتأمل . ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول أو الواحد عقل واحد . وهذا العقل الواحد اذ يتأمل الواحد أو المبدأ الاول ويمثله تفيض عنه نفس كلية هي نفس العالم . وعن تلك النفس الكلية تفيض التفوس والحركات الجزئية في هذا العالم .

الفصل السادس

النفس النباتية

- ١ - التغذية •
- ٢ - النمو •
- ٣ - التوليد •

الفصل السادس

النفس النباتية

١ - التغذية :

التغذية هي الوظيفة الأولى للنفس النباتية . والغذاء جسم مباين لجسم المفتدى بالفعل ، شبيه له بالقوة ، أى حاصل على ما يمكن أن يتحول الى جسم الكائن المفتدى وأن يصير جزءاً منه ، ولذلك لا يفتدى الكائن الحى الا بمواد معينة تلائم جسمه . ووظيفة النفس أن تحيل هذه المواد المتباينة بالفعل لجسم الكائن الحى الى شئ شبيه بطبيعة الجسم الحى ليعوضه عن مقدار ما يتحلل منه ، ويزيد من مقداره فى أول كونه ، أى يساعده على النمو .

ولا يستحيل الغذاء دفعة واحدة الى طبيعة الجسم الحى ، ولكنه يفقد أولاً قوامه وكيفيته بواسطة القوة الهاضمة ، وهى قوة تخدم القوة الغذائية ، لأنها تذيب الغذاء فى الكائن الحى ، وتمده للنفوذ الى مختلف أجزاء الجسم ، ليتحول فى كل عضو من أعضاء الجسم الى شئ شبيه به ، أى يفقد الغذاء جوهره ويتحول الى جوهر المفتدى ليعوضه عما تحلل منه ، « فالقوة الغذائية تورد البدل ، أى بدل ما يتحلل وتشبه وتلصق » (١) أى تحيل الغذاء الى شئ شبيه بكل عضو من أعضاء الكائن الحى ، وتلصق الغذاء به لتعوضه عما تحلل منه .

والكائنات الحية باقية ما بقيت القوة الغذائية ، فان بطلت لم يعد للنبات والحيوان وجود . فالتغذية اذن ضرورية للكائنات الحية .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ .

٢ - النمو :

أما القوة النامية فهي تنشط في أول وجود الكائن الحي ، وتسلب الجسم جانبا من الغذاء فتلتصقه بأعضاء الجسم التي تحتاج الى الزيادة للتزيد في تلك الأعضاء ، فالقوة النامية تفترق عن القوة الغذائية من حيث أن النامية تفعل فعلها في أول أحوال وجود الكائن الحي الى أن تكتمل صورته الطبيعية ، أى الى آخر النشوء ، فيتوقف فعلها ، بينما الغذائية تستمر في وظيفتها طوال حياة الكائن الحي ، فان توقفت توقفت الحياة . ومن جهة أخرى فان وظيفة القوة الغذائية « أن تؤتي كل عضو الغذاء بقدر عظمه وصفره ، وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء » (١) ، أى أن القوة الغذائية توزع الغذاء على الأعضاء بنسب محددة وفقا للنسب القائمة بالفعل بين أعضاء الكائن الحي ، بفرض تعريض الأعضاء عما تحلل منها من غير زيادة أو نقصان أما القوة النامية فانها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم الى أن يبلغ الجسم حدا ونسبة معينة يقف في نموه عندها . يقول ابن سينا « وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيرة ، ثم يحتاج في آخر النشوء الى أن يصير ما هو أصغر أكبر ، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير الى الغذائية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغذائية من حيث هي غذائية تأتي بالغذاء ، وتقتضى الصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذي في طبعها أن تفعله عند الاسمان . وأما النامية فتوعز الى الغذائية بان تقسم ذلك الغذاء وتنفذه الى حيث تقتضى التربية ، خلافا لمقتضى الغذائية . والغذية تخدمها في ذلك ، لأن الغذائية هي مخاللة لا

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٢ .

الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصرف القوة المربية ، والقوة المربية انما تنحو نحو تمام النشوء » (١) .

ولكل كائن حى حد ونسبة فى الزيادة والنمو يقف عندهما . وهذا الحد يلائم الكائن الحى ونوعه ، وهذه النسبة مرعية دائما وملاحظة بين أعضاء جسم الكائن الحى . وهذا الحد وهذه النسبة راجعان الى الصورة أى الى النفس لا الى المادة أو الجسم . ان التغذية ليست مجرد اضافة عناصر مادية ، والا كان الكائن الحى ينمو باستمرار الى غير حد كلما أضفنا له عناصر جديدة . ولكن ينمو فى الجهة التى نضيف اليه فيها تلك العناصر ، فلا يكون بين أعضائه نسبة أو تناسب . ولكن الكائن الحى ينمو من الداخل ، ومن جميع جهاته على السواء . وهو يقف فى نموه عند حد معين ، كما أن التناسب بين أعضائه مرعى دائما ، فما السبب فى ذلك ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سببه المادة ، لأن ذلك ليس من وظيفة النفس .

وليست النار والحرارة مصدر الزيادة والنمو ، ولكن النفس هى التى تفعل فعلها فى الجواهر الحارة فى الأجسام ، وتلك بدورها تحدث التغيرات فى الطعام .

٢ - التوليد :

ثم هناك قوة أخرى هى القوة المولدة ، تبدأ نشاطها عندما يقترب الكائن الحى من استكمال نموه ، أى عندما تكاد القوة النامية من أن تفرغ من أداء وظيفتها . ووظيفة القوة المولدة توليد البزر والبنى لحفظ النوع . فغاية القوة الغذائية هى حفظ الفرد ، وغاية النامية هى استكمال صورة الفرد ، أما المولدة

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٣ - ٥٤ .

فمايتها حفظ النوع - يقول ابن سينا : « وبالجملة فان القوة الفاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص ، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع ، اذ كان حب الدوام أمرا فائضا من الاله تعالى على كل شيء ، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فانه تنبث فيه قوة الى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه - فالفاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع » (١) .

تلك هي وظائف النفس النباتية وملكانها عند ابن سينا ، وهي هي عند أرسطو من غير فرق (٢) - لكن الفرق بين الفيلسوفين يظهر لنا في مسألة أصل الحياة - فأرسطو كان يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أى بتولدها اتفاقا من الطين أو من مواد متعفنة - وقد اضطر أرسطو الى هذا الاعتقاد لما كان يبدو من مطابقتها للواقع ، وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا عند العامة والخاصة على السواء الى أن بين باستور Pasteur فساده في القرن التاسع عشر - بيد أن أرسطو لم يكن يعزو للمادة الأرضية قوة ايجاد الحياة وانما كان يعزو هذه القوة الى الشمس ، وهي في رأيه ورأى القدماء كوكب سماوى حاصل على قدرة فائقة لقدرة العناصر الأرضية ، وذلك بمكس العلماء القائلين بمذهب التطور في العصر الحديث ، فانهم يدعون أن المادة تستطيع أن توجد الحياة متى توفرت لها بعض الظروف الاستثنائية -

أما ابق سينا فلم يتابع أرسطو في هذا التصور الوثني لمسألة أصل الحياة ، وانما قال بأن الله هو الذى يهب الحياة ، لأن القوة المولدة « متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت » (٣) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) أنظر

(٣) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٤ .

الفصل السابع

النفس الحيوانية

- ١ - الاحساس •
- ٢ - الحواس الظاهرة •
- ٣ - الحواس الباطنة •

الفصل السابع

النفس الحيوانية

١ - الاحساس :

ليس الاحساس مجرد عملية سلبية يتم فيها تغير العضو الحاس تغيرا كيميا بتأثير موضوع الحس ، ولكن الاحساس فعل ايجابي يخرج فيه الحاس من القوة الى الفعل . فالمضو الحاس حين يقبل صورة المحسوس فانه يتقدم الى حالة الفعل ويحقق بذلك كماله الخاص به مع بقاءه كما هو . فالاحساس اذن تغير من حالة القوة الى حالة الفعل ، أو هو تغير نحو الكمال . واذا كان الاحساس تغيرا فيجب أن نميز بين نوعين من التغير :

(أ) التغير الذي يحدث في الطبيعة ومعناه فساد شيء وكون شيء آخر ، أي احلال شيء بشيء آخر ، أو احلال شيء بضده . فمثلا البذرة عندما نضعها في التربة وتنمدها بالرى والسماد تتكسر وتفقد صورتها أي تفسد ويتكون منها شجرة . وكذلك الماء عندما يغل تفسد صورته السائلة وتتكون صورته الغازية ، فالتغير في الطبيعة عبارة عن كون وفساد .

(ب) أما التغير في الاحساس فليس كون ولا فساد . لأن المضو الحاس لا يفسد بخروجه من القوة الى الفعل . ولكنه يتكمل بالصورة المحسوسة التي يقبلها لأن كماله هو في تمام تأديته لوظيفته . يقول ابن سينا : (وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة ، اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد ، بل هو استكمال ، أعنى أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل) (١) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٦٦ .

ويعرف ابن سينا الادراك الحسى بأنه عملية تمثيل العضو الحاس بموضوعه (معنى قولى أحسست الشيء الخارجى أن صورته تمثلت فى حسى) (١) •

ولكن التغذية هى أيضا عملية تمثيل، فما الفرق بين التمثيل فى الاحساس والتمثيل فى التغذية ؟ •

فى التغذية يتحول الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شيء شبيه بجسمنا • فالتغذية فى جوهرها وحقيقتها ليست سوى تحويل الغذاء الغير شبيه بجسمنا الى شيء شبيه بجسمنا ، فالغذاء الذى نتناوله من خضر ولحم وفاكهة غير شبيه بجسمنا ، ووظيفة القوة الغذائية هى أن تحيله الى لحم وعظم ودم أى الى شيء شبيه بجسمنا ولكن العكس يحدث فى الاحساس اذ يتحول العضو الحاس الى أن يتمثل بالمحسوس ، فالعضو الحاس ، أى الشبيه يتحول الى غير الشبيه ، وذلك كتمثيل الشبكة فى العين بصورة الشيء ، أو تصبح اليد ساخنة اذا وضعت فى ماء ساخن •

بعبارة أخرى التمثيل فى الغذاء هو تحول شيء غير شبيه الى شيء شبيه ، أما التمثيل فى الاحساس فهو تحول شيء شبيه الى شيء غير شبيه • لكن الفرق المهم بين التغذية والاحساس هو أنه فى التغذية تمتص مادة الطعام نفسها • بينما الاحساس عبارة عن قبول صورة بدون مادة ، فعندما نرى النار تنطبع فى العين صورتها دون مادتها ، ولو انطبعت مادتها فى العين لاحتقرت •

ولكن الاحساس هو مجرد عملية استقبال الصور ؟ وهل عملية استقبال الصور تعنى الشعور بالصور أو الانتباه للصور ؟ وهل يعتبر ذلك وصفا حقيقيا للادراك ؟ واذا كان العضو الحاس

يصبح شبيها بموضوع الاحساس فان ذلك لا يساعدنا على فهم العقل لبعض خصائص الموضوعات و الأشياء .

٢ - الحواس الطاهرة :

(١) حاسة اللمس :

ويسمى ابن سينا بالحاسة اللمسية، وهي عنده أول الحواس « وأول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا اللمس » (١) فالحيوان حيوان لكونه حساسا باللمس، ولذلك كانت حاسة اللمس حاصلة لكل حيوان ، يدرك بها تأثير الأشياء عليه وما ينفعه منها وما يضره ، فيتنزع الى ما يتوسم فيه المتفعة واللذة ويهرب مما يتوسم فيه الضرر والالم . ويقول ابن سينا « والحس طليمة للنفس ، فيجب أن تكون الطليمة الأولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح ، وأن تكون قبل الطلائع التى تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد . والذوق وإن كان دالا على الشيء الذى به تستبقى الحياة من المعلومات فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا ، فإن الحواس الأخرى ربما أعانت على ارتياد الغذاء الموافق واجتناب الضار ، وأما الحواس الأخرى فلا تعين على معرفة أن الهواء المحيط ، بالبدن مثلا محرق أو مجمد - وبالجمله. فإن الجوع شهوة اليابس الحار والمطش شهوة البارد الرطب، والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللمس . وأما العلوم فتطبيقيات ، فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق لآفة تعرض ويكون الحيوان باقيا . فاللمس هو أول الحواس ، ولا بد منه لكل حيوان أرضي (٢) » .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس من ٦٧ .

(٢) المرجع السابق من ٦٧ - ٦٨ .

فحاسة اللمس اذن ضرورية لوجود الحيوان بينما سائر الحواس الأخرى ليست ضرورية لوجود الحيوان ، وان كان مهمة في اضافة الكمال على وجود الحيوان .

ولحاسة اللمس موضوعات عدة هي الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والأملس والخشن ، والصلب واللين ، والخفيف والثقيل ، فهي مجموعة من جواس يعتبرها ابن سينا جنسا له أنواع : « ويشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كل واحدة منها تختص بمضادة ، فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف غير الذى يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد ، فان هذه أفعال أولية لللمس يجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة ، الا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة (١) » .

وقد أيد العلم الحديث هذا الرأي . وثبت أن اللمس حاسة مركبة ، وأن لنا أعضاء تحس الحرارة وأخرى تحس البرودة وأخرى تحس المقاومة والصلابة وغيرها تحس اللذة والألم .

ولما كانت حاسة اللمس هي حاسة اللاذ والمؤلم والنافع والضار وجب أن يكون جميع البدن حساسا باللمس لحماية جميع أجزاء البدن من الفساد الذى قد يلحقها من غياب آلة حاسة اللمس . والآلة الطبيعية لحاسة اللمس أو عضو اللمس هو اللحم والمصيب ، وهذه الآلة لا ينبغي أن تكون فى ذاتها حارة ولا باردة بالفعل ، ولكنها وسط بين الحار والبارد والرطب واليابس ، أى أنها مزاج متوسط بين الكيفيات المحسوسة لا تحس الا ما يزيد على كيفيتها . ولما كانت كل حاسة تستلزم وسطا بينها وبين محسوساتها ، فان

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٣ .

اللحم والمصّب أو اللحم المصّبى - وهو الآلة الطبيعية لحاسة
اللمس وموضوعاتها - فاللحم آلة وواسطة معا ، يقول ابن سينا :
« وقد اتفق فى اللمس أن كانت الآلة الطبيعية بعينها هى الواسطة ،
ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما فى ذاته لكيفية ما يؤديه
حتى اذا قبلها وأداها أدى شيئا جديدا فيقع الانفعال عنه ، ليقع
الاحساس به ، والانفعال لا يقع الا عن جديد ، كان كذلك أيضا
آلة اللمس - لكن المتوسط الذى ليس هو مثلا بحار ولا بارد يكون
على وجهين : أحدهما على أنه لاحظ له من هاتين الكيفيتين أصلا ،
والثانى ما له حظ منهما ، ولكن صار فيه الى الاعتدال ، فليس
بحار ولا بارد ، بل معتدل متوسط - ثم لم يكن أن تكون آلة
اللمس خالية أصلا عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال
لتحس ما يخرج عن القدر الذى لها (١) » .

(ب) الذوق والشم .

قلنا ان الغذاء ضرورى للكائنات الحية ، لأنها باقية ما بقيت
تفتدى ، ومن هنا كانت أهمية الذوق فى حفظ حياة الحيوان ،
لأن وظيفة الذوق هى تشهية الغذاء ، والتمييز بين ما يستساغ
وما لا يستساغ ، فيقبل الحيوان تبعا لذلك على الطعام أو يعافه .
ولذلك يأتى الذوق بعد اللمس من حيث هو طبيعة للنفس مرتبة
لحفظ حياة الحيوان - وبين الذوق واللمس وجه شبه ووجه
اختلاف ، وجه الشبه هو أن كل ما يدرك بالذوق يدرك باللمس
فى أغلب الاحيان ، أما وجه الاختلاف فهو أن ملامسة الغذاء
لا تكفى لاستساقه طعمه بينما تكفى مجرد ملامسة الحرارة
للاحساس بها - وعند ملامسة الغذاء يقوم اللعاب بدور الوسيط

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٤ .

أو المساعد على قبول الطعم • واللحاب وإن كان يساعد على قبول الطعم إلا أنه هو نفسه لا طعم له ، ولو غلب عليه طعم ما يسبب مرض كمرض المرارة أو الحموضة المعديّة مثلاً لما أمكنه أن يؤدّي الطعم بصحة (١) • لكن الوظيفة الأساسية للحاب هي اذابة الغذاء وتحويله من الحالة الجافة الى الحالة شبه السائلة التي نجده عليها قيل البلع ، لان الذوق هو مذاق لاشياء سائلة • ولذلك كان اللسان - وهو آلة الذوق - وسطاً بين الجفاف والسيولة ولو غلب الجفاف أو السيولة على اللسان لما أمكننا تذوق الطعام •

وأنواع الطعوم التي يدركها الذوق عند ابن سينا هي الحلاوة والمرارة ، والحموضة والقبض ، والمفوضة (٢) والحراقة والدسومة والبشاعة (٣) والتفه (٤) • هذه الانواع تنقسم قسمة أولى الى الحلو والمر ، وتنقسم قسمة ثانية الى الريان والمالح ، والريان قريب من الحلو أما المالح فقريب من المر ، وبين هذه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٥٧ •

(٢) جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة حفص « المفص ٠٠ ليس من كلام أهل البداية • قال ابن بري : المفص ليس من نبات أرض العرب ، ومنه اشتق طعام عفص : يشع ، وفيه عفوص ومرارة ونقبض يمرر ابتلاعه » •

(٣) جاء في لسان العرب « يشع ٠٠ البشع • الخشن من الطعام واللباس والكلام • وفي الحديث : كان رسول الله عليه وسلم يأكل البشع أي الخشن الكريه الطعم ، يريد أنه من يكن ينم طعاما • والبشع طعم كريه ، وطعام يشيع وبشع من البشع : كريه يأخذ الحلق بين البشاعة ، تضايق الخلق بطعام خشن » • من الواضح أن البشاعة تقابل الدسومة •

(٤) يقول ابن منظور : « ٠٠٠ والأطعمة التفهة التي ليس لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة • ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها » أما ابن سينا فيمثل للطعوم التفهة بالماء وبياض البيض • انظر كتاب النفس ص ٧٦ •

الانواع تقع الطعوم الحريفة واللاذعة ، والقابضة والحامضة ،
والدسمة والبشعة وغيرها • فالحلاوة والمرارة هما الطعومان
الاوليان البسيطان •

أما حاسة الشم فيلاحظ ابن سينا أنها أضعف في تمييز
موضوعاتها من حاستي الذوق واللمس ، فالانسان « لا يقبل
الروائح قبولا قويا حتى يحدث في خياله منها مثل ثابتة كما
يحصل للملموسات والمطعومات ، بل يكاد أن تكون رسوم الروائح
في نفسه رسوما ضعيفة » (١) • كما يلاحظ ابن سينا أيضا
أن بعض الروائح تحمل نفس صفات الطعوم وأسمائها ، فيشتق
للروائح « من مشاكلتها للطعم اسم ، فيقال : رائحة حلوة، ورائحة
حامضة ، كان الروائح التي اعتيد مقارنتها لطعوم ما تنسب إليها
وتعرف بها » (٢) • ولكن لما كانت حاسة الشم كما قلنا أضعف
من حاسة الذوق في تمييز موضوعاتها وجب أن تطلق مثل هذه
الاسماء والصفات على الشم عن طريق الاستعارة • فمثلا عندما
نقول : اللعلسل حلو المذاق ، ونقول : رائحة العسل حلوة ، فإن
وصفنا لرائحة العسل بالحلاوة ينبغى أن يحمل على سبيل
الاستعارة • أما الروائح فلا توصف إلا أنها روائح طيبة وروائح
غير طيبة •

ويستلزم الشم وسطا لا رائحة له ، هذا الوسط هو الهواء
والماء ، لان الحيوانات المائية تشم أيضا مثل الحيوانات البرية •
ويقع الشم للحيوان من غير حاجة الى التششم اذا كان الحيوان
لايستنشق ، أما اذا كان الحيوان يستنشق كالانسان مثلا فإنه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧

وقارن أيضا

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٧٧

لا يشم الا عندما يستشق ، فان أمسك عن الاستنشاق لحظة لا يمكنه الشم ، يقول ابن سينا : « وكما أنه ليس كل حيوان يحتاج الى تحريك الجفن والمقلة في أن يبصر ، كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم ، فان كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشم » (١) .

(ج) السمع .

قبل أن يتكلم ابن سينا في السمع يبدأ ببيان ماهية الصوت وحقيقته فيقول : « ان الصوت ليس أمرا قائم الذات ، موجودا ثابت الوجود ، يجوز فيه ما يجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات » بل الصوت بين واضح من أمره أنه أمر يحدث ، وأنه ليس يحدث الا عن قلع أو قرع . . . ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا ، فان قرعت جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا ، بل يجب أن يكون للجسم الذي تقرعه مقاومة ما ، وأن يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صارم ، فهناك يحس ، وكذلك اذا شققت شيئا يسيرا ، وكان الشيء لا صلابه له لم يكن للقلع صوت البتة . والقرع بما هو قرع لا يختلف ، والقلع أيضا بما هو قلع لا يختلف ، لان أحدهما اساس والاخر تفريق . . . ولان كل صاير الى ماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل اليه ، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار اليه . وهذا الشيء الذي فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لا محالة اما ماء واما هواء ، فيكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء أو ما يجرى مجراه اما قليلا وقليلا ويرفق ، واما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة . فقد وجب أن ها هنا شيئا لا بد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت ، وهو حركة قوية من الهواء أو ما يجرى مجراه » (٢) .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨١ .

(٢) المرجع السابق ص ٨١ - ٨٢ .

يتبين لنا من هذا النص أن الصوت لا يحدث عن كل الاجسام وانما يحدث فقط عن الاجسام المصقولة والصلبة ، فالمصوف والاسفنج مثلا لا يحدثان صوتا ، بينما تحدث المعادن والاجسام الصلبة الصوت كالنحاس والخشب . وكذلك يحدث الصوت بين الاجسام بالقرع أو بالقلع ، وينتقل الصوت عن طريق الحركة التي يحدثها في الهواء أو الماء ، وهي تموجات اذا انتهت الى صماخ الاذن - حيث يوجد « تجويف فيه هواء راکد يتموج بتموج ما ينتهي اليه ، ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت - أحس بالصوت » (١) .

ويتبين لنا أيضا أن ابن سينا لم يتناول أصوات الحيوان والانسان ، وإن كان أرسطو قد عرض لها وقصل القول فيها (٢) .

(د) البصر .

يبدأ ابن سينا الكلام في البصر بالبحث في الضوء والشفيف واللون والفرقة بين هذه الكيفيات فيقول : « وهذا الذي نسميه ضوءا مثل الذي للشمس والنار فهو المعنى الذي يرى لذاته . فان الجرم الحامل لهذه الكيفية اذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤى ضرورة من غير حاجة الى وجود ما يحتاج اليه

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٨٤ .

(٢) يلاحظ أرسطو أن الحيوانات التي تحدث الصوت هي الحيوانات التي تستنشق الهواء ، وذلك لأن الهواء ضروري . فالهواء الذي يستنشقه الحيوان قد يسرته له الطبيعة ليخدم غرضين : الأول حفظ حيوانه الحيوان ، والثاني مساعدة الكائنات الحية الراقية كالانسان على بلوغ الكمال لأن الهواء هو الذي ييسر النطق والكلام .

الجدار الذى لا يكفى فى أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج الى أن يكون الشيء الذى سميناه تورا قد غشيه حتى يرى حينئذ ، ويكون ذلك التور تأثيرا من جسم ذى ضوء فيه اذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يعجب تأثير المضيء فى قابل التور كالهواء والماء فانه يعين ولا يمنع . فالاجسام بالقسمة الاولى على قسمين : جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليس الشاف ، وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل ، والذى من شأنه هذا الحجب فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة الى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف ، وهذا هو المضيء كالشمس والنار . ومثله غير شفاف ، بل هو حاجب عن ادراك ما وراءه ، فتأمل اطلال المصباح عن المصباح فان أحدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما ، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ما وراءه ، ومنه ما يحتاج الى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون . فالضوء كيفية القسم الاول من حيث هو كذلك ، واللون كيفية القسم الثانى من حيث هو كذلك (١) .

فالاجسام اذن على ثلاثة أقسام : مضيئة وملونة وشفافة . أما الشفافية فيبدو أنها خاصية لازمة لكل ما هو مرئى من ضوء ولون ، ولكنها ليست هى ذاتها مرئية . وذلك كشافية الماء وهذه الخاصية ليست لازمة لكل ما هو مرئى وحسب انما هى أيضا خاصية عضو الابصار ، فان حدة العين تتكون من مواد شفافة كالماء . أما الاجسام الملونة فلا يمكن رؤيتها الا فى الضوء . وتستلزم الرؤية وسطا بين الشيء المرئى وعضو الابصار ، وذلك يتبين من حقيقة مشاهدة وهى أن أى شيء مرئى لو وضع مباشرة فوق العين فاننا لانراه .

(هـ) المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالمرض .

تلك هي الحواس الخمس أو الحواس المفردة ومحسوساتها ، كل حاسة منا تختص بمحسوس معين لا تستطيع حاسة أخرى أن تحسه ، فاللون محسوس البصر ، ولا يمكن أن نحس اللون باللمس أو بالسمع ، وهكذا كل حاسة مع محسوسها الخاص . هذه المحسوسات الخاصة ندركها على ما هي عليه في الخارج متى لم يكن في حواسنا آفة . فحاسة البصر لا تخطيء في ادراك الألوان إذا كانت العين سليمة وكان المرئي مستوفياً لشروط الرؤية كوجود وسط وضوء ومسافة ملائمة وغيرها . وعلى ذلك فكل الحجج التي يوردها الشكك ضد الادراك الحسى لا تمس الحواس المفردة ومحسوساتها .

ولكن الى جانب الحواس المفردة ومحسوساتها محسوسات مشتركة ومحسوسات بالمرض . أما المحسوسات المشتركة فهي المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقرب والبعيد والماسة . هذه محسوسات لا تحسها حاسة واحدة منفردة وإنما تحسها عدة حواس مجتمعة . فالبصر يدرك العظم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون . . . واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة أو لين . . . والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعماً كثيراً منتشراً . . . (١) فكل حاسة تدرك هذه الكيفيات بواسطة موضوعها الخاص .

أما المحسوسات بالعرض فهي عبارة عن الجمع بين احساسين مختلفين ، ولكنهما وقما في وقت واحد ويخصان شيئاً واحداً ،

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٠ .

مثلا اذا رأينا رجلا فقلنا : هذا ابن فلان ، فليس البصر هو الذى يدرك علاقة البنية ولا أى حاسة من الحواس ، ولكننا عرفنا هذا الشخص بالبصر ، وعرفنا عن طريق آخر أنه ابن فلان ، فكلما رأيناه تذكرنا أنه ابن فلان ، أو كلما قيل : ابن فلان ، تذكرنا شخصه .

ويبدو أن الشكاك الذين يحتجون على قيمة المعرفة الحسية يستمدون جميع اعتراضاتهم من المحسوسات المشتركة والمحسوسات بالعرض فيقولون مثلا : انا اذا نظرنا الى برج من بعيد ظنناه مستديرا وهو مربع ، واذا نظرنا الى صفين موازين من الأشجار اعتقدنا أنهما يتلاقيان فى نقطة بعيدة . ولكن ليس من وظيفة العين أن تقدر المسافة أو الشكل ، انما هو عمل طارئ عليها تمتاده بالمران ، فاذا أخطأت فيه لم يكن هذا الخطأ حجة عليها بالذات ، وانما الاحتجاج الصحيح هو الذى يبين أن العين وسائر الحواس تخطئ فى ادراك موضوعها الخاص ، وهذا لا يمكن اثباته اذا افترضنا أن الحاسة سليمة . فالخطأ هنا ليس راجعا الى البصر بل الى تسرعنا فى الحكم بناء على ادراك البصر . وهذا ما ما يحدث فى حياتنا اليومية ، فكثيرون لا يستطيعون أن يقدرُوا بالبصر الأبعاد الثلاثة لحجرة ما أو المسافة من نقطة الى أخرى ، أما المهندس والمشتغل بالبناء فانه يقوم بمثل هذا التقدير بسرعة ودقة لكثرة تجاربه . وعلى ذلك فالمحسوسات المشتركة محسوسات مكتسبة بتكرار التجربة والجمع بين احساسات عدة .

٣- الحواس الباطنة :

(أ) الحس المشترك .

ويسميه ابن سينا أحيانا فطاسيا (١) . وهو ليس حائضطة أخرى فوق الحواس الخمس يدرك طائفة أكثر من المحسوسات المختلفة ، ولكنه حس مشترك بين الحواس الخمس (٢) . وظائف الحس المشترك هي :

أولا : ادراك المحسوسات المشتركة والسكون والعدد والشكل والمقدار بواسطة الحركة ، ونقصد بالحركة هنا الحركة العقلية . فنحن ندرك المقدار بحركة اليد وحركة العين تطوف حوله ، غير أن اليد تدركه بواسطة الصلاة وتدركه العين بواسطة اللون . فنحن ندرك المحسوس المشترك بالبصر لا من حيث هو بصر وباللمس لا من حيث هو لمس ، ولكننا ندرك ذلك بالحس المشترك الذي هو ملكة عامة مشتركة بين الحواس جميعا .

ثانيا : ادراك المحسوسات بالمرض ، وينبغي أن نميز بين نوعين من المدركات بالمرض :

١ - عندما نقول : ان هذا الأبيض ابن فلان ، فانتا أدركنا انه ابن فلان عرضا عندما أدركنا بالبصر لونه الأبيض لأنه قد حدث عرضا أن اللون الأبيض الذي شاهدناه في شخص ابن فلان كان يمكن أن نشاهده في حائط أو امرأة .

٢ - لكه هناك ادراكات أخرى بالمرض مثلما ندرك العلاوة بالبصر (٣) ، وذلك عندما تجتمع الصفات معا . فمثلا نحن

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٣ .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص ١٦٦ .

أكلنا تفاحة وتذوقنا حلاوتها في الماضي ، فلما نرى تفاحة لونها أحمر الآن نقول دون أن نتذوقها : ان هذا الأحمر حلو . فالحلاوة هنا أدركناها بالبصر بمعنى من المعاني ، ولكن نتيجة لخبرة ماضية تذوقنا فيها حلاوة التفاحة ، وأدركنا هذه الحلاوة بالذوق . ولكننا الآن أمام تفاحة مرئية فقط ولونها أحمر ، ونقول مع ذلك انها حلوة رغم أننا لم نذوقها الآن ، فاعتمدنا هنا على الرؤية وحكمنا بأنها حلوة وذلك بناء على تجربة ماضية . هنا على حد تمبير علم النفس المعاصر تذكر ، ادراك ترابط معاني .

ثالثا : ادراك الادراك أى الشمور بحالتنا النفسية . فالعين ترى الضوء واللون ولا ترى رؤيتها ، وكذلك الأذن تسمع الأصوات على اختلافها ولا تسمع سمعها ، وهكذا في سائر الحواس . فإذا كنت أسمع أنى راء وسماع فليس ذلك بفضل العين ولا الأذن بل بفضل قوة باطنة هي الحس المشترك .

رابعا : التمييز بين موضوعات الحواس المختلفة ، وهذه وظيفة لا يمكن أن تقوم بها حاسة من الحواس الخمس لان كل حاسة من الحواس الخمس لا تدرك الا موضوعها الخاص ، فلا بد وأن تقوم بهذه الوظيفة ملكة خاصة تؤدى وظيفتها في لحظة واحدة ، وتميز بين موضوعات الحواس المختلفة كالتمييز بين الأبيض والمالح وبين المحسوسات في كل حس باعتباره جنسا كالتمييز بين الأبيض والأسود ، والحامض والمالح ، فان وظيفة العين هي ادراك اللون الأبيض والأسود ، ولكن التمييز بين اللون الأبيض واللون الاسود ليس من وظيفة العين بل هو من وظيفة الحس المشترك .

وبكلمة واحدة الحس المشترك عند ابن سينا - كما هو عند

أرسطو (١) - يقابل ما يسمى بالشعور أو الوجدان في كتب علم النفس الحديثة .

(ب) المخيلة .

هي ملكة ناتجة عن الاحساس ، لأن التخيل احساس ضعيف .
فنحن حين نرى الاشياء الماثلة أمامنا بالفعل تظل آثارها وصورها
بعد غياب المحسوسات عنا كامنة في قوة أو ملكة باطنة موجودة
فيها هي المخيلة (٢) . فالتخيل إذن هو ادراك المحسوسات في
غيابها (٣) ، بينما الاحساس ادراك المحسوسات في حضورها .
وعلى ذلك فالتخيل مستقل عن المحسوس لأنه يدركه في غيابه ،
بينما الاحساس متصل بالمحسوس لأنه ادراك مباشر في حضور
المحسوس .

فالمخيلة لا تؤدي وظيفتها عادة الا بعد الادراك الحسي ،
والصور الموجودة في المخيلة قد استمدت كل عناصرها من الادراك
الحسي ، فالصورة الموجودة في المخيلة شبيهة بالصورة المحسوسة ،
ولكنها أقل منها حيوية كما أنها أقل منها موضوعية . فهناك
فارق بكل تأكيد بين رؤية البحر وبين تخيل البحر ، ونحن لو لم
نر بحرا لما أمكننا تخيله . لكن لما كانت المخيلة مستقلة عن
المحسوسات باعتبار أنها تدرك المحسوسات في غيابها فهي تعمل
بحرية أكثر مع الأحساس ، ولذلك يمكن أن تتركب من الصور
المختزنة فيها أشياء لا وجود لها في العالم المحسوس . فمثلا
يمكن أن نتخيل حصانا له جناحان ، والأصل في ذلك أننا سبق
أن رأينا حصانا وسبق أن رأينا طائر بجناحين واحتزنت هذه

(١) Aristotle, De Anima. Book III PP. 425-426.

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٣) ابن سينا النجاة ص ١٦٣ .

الصور في الخيلة، وتستطيع الخيلة أن تركيب من هاتين الصورتين صورة جديدة هي صورة حصان بجناحين . وعلى ذلك فالخيلة قوة مبدعة تساعد الفنان على الخلق والابداع . والفنان يتناول الصور المدركة بالاحساس ويجزئها الى عناصر ويستطيع بعد ذلك أن يجمع بين هذه العناصر كما يريد فتصير قصيدة أو قطعة موسيقية أو أسطورة أو حكاية .

وتلعب الخيلة دورا كبيرا في الاحلام ، فعندما يهبط الادراك الحسى الى أضعف درجاته كما هو الحال في حالة النوم فان الصور المخزونة في الخيلة التي سبق ادراكها بالحواس تظهر للنائم وتخدمه .

لكن الاحلام ليست كلها خادعة ، فهناك أيضا الرؤيا الصادقة التي تقع عن التخيل ، وذلك عندما تمتد النفس الصدق وتظهر التخيل الكاذب فتقع لها الرؤيا الصادقة (١) .

ومن الناس من يرى مثل هذه الرؤيا الصادقة وهو في حال اليقظة ، وذلك اذا كان يتمتع بقدره فائقة من التخيل ، وهذه درجة من درجات النبوة ، يقول ابن سينا (وقد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة التخيلية شديدة جدا غالبية حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ، ولا تعصمها الصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قيل العقل انصبها الى الحواس ، فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام من الحالة التي سنخبر عنها بعد ، وهي حالة ادراك النائم مقبيات يتحققها بجمالها أو بأمثلة تكون لها ، فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة ، وكثيرا ما يكون لهم في توسط ذلك أن يفتنوا

آخر الأمر عن الحسوسات ويصيبهم كالأغماء ، وكثيرا ما لا يكون ، وكثيرا ما يرون الشيء بحالة ، وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله للمسبب الذى يتخيل للنائم مثال ما يراه مما توضحه بعد ، وكثيرا ما يتمثل لهم شبح ، ويتخيلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشبح بالفاظ مسموعة تحفظ وتلى ، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة ، وما هنا نبوات أخرى سيتضح أمرها (١) .

وهكذا يحاول ابن سينا أن يفسر الموضوعات الدينية الصرفة الصادقة والنبوة فى ضوء علم النفس (٢) فيقحم بذلك على علم النفس الأرسطى مسائل دينية لم يعرفها أرسطو من قبل .

(ج) الذاكرة :

هي ملكة وظيفتها ادراك الزمان ، وتتعلق بالماضى ، ولكنها لا يمكن أن تؤدى وظيفتها بدون التخيل ، فهي اذن مرتبطة بالتخيل

(١) ابن سينا ، النفس ص ١٧٣ ، وأنظر أيضا ابن سينا ، رسالة فى اثبات النبوات حققها وقدم لها ميشال مرمورة ، دار النهار للنشر ، بيروت ١٩٦٨ .
يبين الأستاذ مرمورة فى عرضه المتعم وتحليله البقيق الرسالة النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة والنبوة الخاصة بالقوة العاقلة النظرية عند ابن سينا ، ثم يتكلم عن ضرورة وجود النبى ووظيفته مفرقا بين وجهة نظر ابن سينا ورأى الأشاعرة فى الحاجة الى وجود النبى ، أنظر ص ٢٦ - ٣٠ من التصدير المام للرسالة . وهذه هي الرسالة الثانية فى سلسلة الدراسات والنصوص الفلسفية التى يشرف عليها الدكتور ماجد فخري أستاذ الفلسفة فى جامعة بيروت الأمريكية ورئيس الدائرة الفلسفية فيها . أنظر أيضا ابن سينا ، أحوال النفس تحقيق وتقديم الدكتور أحمد فؤاد الأمانى ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٣٦ - ٣٩ من المقدمة ، ص ١١٤ - ١٢١ من النص .

(٢) ابن سينا ، كتاب النفس ص ١٨٢ - ١٨٧ . وأنظر أيضا ،
Louis Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, PP. 111-141.
Paris, 1951.

وتابعة له - وليست وظيفة الذاكرة ادراك الصور الحاضرة ، ولكن وظيفتها ادراك الاحداث الماضية كيف يتم هذا ؟ نحن مثلا رأينا صديقا ، هذا ادراك حسي ، بعد عام يمكن أن تستعيد المخيلة صورة هذا الصديق ، فتحكم الذاكرة بأن الصورة التي في المخيلة هي صورة هذا الصديق الذي سبق أن رأيناه منذ عام - فالحكم على الصورة التي في المخيلة بأنها صورة فلان من شأن الذاكرة وليس من فعل المخيلة ، يدل على ذلك أن المخيلة يمكن أن تسترجع صورة صديق سبق أن قابلناه ، ونظل رغم ذلك لا نعرف لمن هذه الصورة ، فهمة المخيلة هي اختزان الصورة واسترجاعها ، أما مهمة الذاكرة فهي التذكر ، وتساعد عليه الارادة ، وهو لذلك يخص الانسان وحده (١) - وقد تؤدي الذاكرة وظيفتها تلقائيا مع غير فكر أو ارادة ويسمى فعلها ذكرا -

وليس التذكر وظيفة انفعالية وحسب أى تابعة لقوة الاحساس نفسه أو ضعفه، ولكننا نحن نستطيع أن نمسح الاحساس الضعيف قوة باهتمامنا به ، فالاهتمام يمسح الموضوع وضوحا وقوة ، وهو أمر مشاهد : فالتلاميذ يحفظون بسهولة ما يميلون اليه من العلوم ، والناس جميعا يذكرون بسهولة ما يتعلق به اهتمامهم - وتوجد قواعد تسهل الحفظ والتذكر ، وهذه القواعد ترجع الى ايجاد روابط بين المحفوظات - ومما لاشك فيه أننا اذا رتبنا محفوظاتنا ترتيبا منطقياً أى سلسلا بحسب قواعد عقلية وجدنا في الترتيب المنطقي معونة كبيرة على التذكر - فاذا طلب منا أن نذكر قصيدة أو لحنا ابتداء من موضع لا يكون هو الأول فانتنا نشعر بالحاجة الى الابتداء مع الموضع الأول حتى نأتى على

آخر القصيدة أو اللحن ، وهذا التسلسل هو السبب في كوننا نحفظ الشعر بأسهل مما نحفظ النثر، لأن الوزن والقافية عاملان هامين من عوامل التسلسل . وأكثر الناس يستمتعون بالصورة البصرية فيتخلون المواضيع المذكورة فيها أقسام العلوم في كتاب معين ، وبعضهم يتابع صفحات الكتاب في مخيلته . ويستطيع أن يدل فوراً على المواضيع الواردة فيه . وكل هذا يدلنا على مبلغ مشاركة النفس في التذكر بخلاف حالها في الاحساس الذي رأينا أنه مفروض علينا .

٤ - الحركة :

ان الوظائف للنفس عند ابن سينا - كما هي عند أرسطو - هي التقذية والاحساس والحركة والتفكير . ونحن نتحدث الآن عن الوظيفة الثالثة وهي الحركة ، فنتساءل : هل الحركة من فعل النفس كلها أو هي فعل ملكة خاصة من ملكاتها ؟ وإذا كانت فعل ملكة خاصة من ملكاتها فهل تلك الملكة لا وظيفة لها سوى الحركة والتحريك ؟

من الواضح أن الحركة ليست من فعل النفس الغاذية ، لأن النبات وهو حاصل على نفس غاذية ليس له حركة بالنقطة من مكان إلى آخر . وكذلك ليست الحركة من وظيفة النفس الحاسة ، لأن بعض الحيوانات الحاسة غير حاصل على الحركة من مكان إلى آخر كالاسفنج مثلاً . ثم ان الحركة ليست من فعل النفس العاقلة ، لأننا حين نفكر في شيء ونحكم بأنه يجب اتباعه أو اجتنابه ، فان ذلك التفكير لا يحملنا بالضرورة على الاتباع أو الاجتناب ، وانما يحملنا على ذلك الرغبة أو الشهوة . ولكن الرغبة أو الشهوة وحدها ليست هي التي تحملنا على الحركة ، ذلك لأن الناس الذين لديهم القدرة على السيطرة على رغباتهم وشهواتهم وكبت جماحها انما

يعكمون عقولهم ، ويقفون بمقولهم أمام رغباتهم وشهواتهم .

اذن فالأصل فى الحركة بادية ذى بدء هو الرغبة أو الاشتهاا والتفكير العملى والتخيل ، أى تخيل موضوع الرغبة ، أو تخيل ما نشهيه ، فالتفكير والتخيل يدفعان بنا الى الحركة اذا حركهما موضوع ، فاذا وجد شيء مرغوب فيه فانتنا نتحرك اليه . يقول ابن سينا (وللنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان : محركة ومدركة ، والمحركة على قسمين : اما محركة بأنها باعثة على الحركة ، واما محركة بأنها فاعلة ، والحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية ، وهى القوة التى اذا ارتسبنت فى التخيل الذى سنذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها يبعث القوة المحركة الاخرى على التحريك ، ولها شعبتان : شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلبا للذة ، وشعبة تسمى قوة غضبية وهى قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفسدا طلبا للغلبة . وأما القوى المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تبعث من الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء الى نحو جهة المبدأ أو ترخيها أو تمدها طولا فتصير الأوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ (١) .

فالاشتهاا اذن أو الرغبة هى القوة المحركة الباعثة على حركة الحيوان . ولكن الرغبة أو الشهوة تفترض ضمنا تخيل لذة مرغوب فيها يسعى اليها الحيوان أو تخيل ألم غير مرغوب فيه يجب الابتعاد عنه . ولذلك يمكن أن نعتبر الرغبة أو الشهوة أثرا ثانيا من آثار الاحساس ، فتصبح ملكات النفس الاساسية هى الغدائم والاحساس والتفكير .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٤١ ، النجاة ١٥٨ - ١٥٩ .

الفصل الثامن

النفس الإنسانية

- ١ - أهمية النفس الإنسانية عند ابن سينا •
- ٢ - وجود النفس •
- ٣ - التفكير •
- ٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم •
- ٥ - خلود النفس •

الفصل الثامن

النفس الانسانية

١ - أهمية النفس الانسانية عند ابن سينا :

النفس الانسانية من أهم الموضوعات التي شغلت ابن سينا واحتلت مكانا بارزا في فلسفته (١) - فهو يخصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة (٢) - ويفرد ابن سينا للنفس القصص الرمزية مثل قصة « حى بن يقطان » وقصة « سلامان وأيسال » كما أنه يخص النفس البشرية بفصول عدة فى أهم مؤلفاته الفلسفية « كالشفاء » و « النجاة » و « الاشارات » -

ويرى ابن سينا أن معرفة النفس تقودنا الى معرفة الله التى هى مصدر السعادة فى الدنيا وفى الآخرة - ويذكر ابن سينا أنه قرأ عن الحكماء السابقين والأولياء أنهم قالوا : من عرف نفسه عرف ربه ، وأنه سمع رأس الحكماء يقول : من عجز عن معرفة نفسه فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه (٣) -

ولسنا نعرف بالضبط ماذا يقصد ابن سينا برأس الحكماء ، فنحن نعلم أنه لا يمكن أن يقصد أرسطو ، لأنه لم يعرف عن أرسطو مثل هذا القول - كما أنه لم يكن بين معاصري ابن سينا من الفلاسفة من يستحق أن يسميه الشيخ الرئيس رأس الحكماء -

(١) انظر : محمود قاسم ، فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ، ص ٧٦ ، ٧٧ ، القاهرة ، ١٩٦٩ -

(٢) الأب قنواتي ، جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ، ص ١٤٢ - ١٦٩ ، حيث أحصى الأب قنواتي ثلاثين رسالة فى النفس ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٠ -

(٣) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ ، القاهرة ١٠٢٥ هـ -

ولكننا نعرف أن ابن سينا قد نسب هذا القول صراحة إلى النبي في بعض مؤلفاته (١) ، كما نسبته في مؤلفات أخرى إلى علي بن أبي طالب (٢)

يستشهد ابن سينا على أن من عرف نفسه عرف ربه بكتاب الله بقوله تعالى « نسوا الله فأنساهم أنفسهم » (٣) ، فالله قد علق نسيان النفس بنسيان الله ، وتلك قرينة على أن تذكره يتذكرها ، ومعرفة بمعرفتها (٤) .

٢ - وجود النفس :

إذا كانت معرفة النفس تقودنا إلى معرفة الله التي هي مصدرة السعادة في الدنيا وفي الآخرة فإن شرف هذه الغاية يحتم على ابن سينا أن يبدأ أولا وقبل كل شيء بإثبات النفس وإثبات وجودها ، وكذلك يحتم عليه المنهج ، لأن (من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولا ائتيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاع عن معجزة الايضاح ، فواجب علينا أن نتجرد أولا لإثبات وجود القوى

(١) ابن سينا ، رسائل في إمرار الحكمة المشرقية ، في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها ج ٣ ص ٣٤ تحقيق الأستاذ مهرن Mehren ، طبعة لندن ١٨٩٩ م . وينسب فخر الدين الرازي أيضا هذا القول إلى النبي ، ويذكر أيضا أنه جاء في كتب الله المنزل « يا انسان ! اعرف نفسك تعرف ربك » أنظر كتاب النفس والروح وشرح قوامها لفخر الدين الرازي ص ٤٨ ، تحقيق الدكتور محمد صفير حسن المصومى نشرة معهد الأبحاث الإسلامية ، اسلام آباد - باكستان .

(٢) يذكر الأستاذ الدكتور ثابت القندي أن ابن سينا قد نسب هذا القول فعلا إلى علي بن أبي طالب في كتاب المباحثات ، أنظر هامش رقم ٥ ص ٧ من رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها لابن سينا ، نشرها وعلق عليها الدكتور القندي ، الطبعة الثانية القاهرة .

(٣) سورة الحشر ٥٩ آية ١٩ .

(٤) ابن سينا ، فبحث عن القوى النفسانية ، ص ١٦ .

النفسانية قبل الشروع فى تحديد كل واحدة منها وايضاح القول فيه) .

يبدأ ابن سينا النمط الثالث من الاشارات بالتنبيه على أن وجود النفس وارداكها أمر يدهى لا يحتاج الى برهان ، ويرى أن أول الادركات وأوضحها هى ادراك الانسان نفسه فيقول : (ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تظن للشيء فطنه صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره - ولو توهمت أن ذلك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها) (١) .

فابن سينا يرى أن الانسان اذا كان كامل الادراك أو حتى ناقص الادراك كالنائم أو السكران ، وكانت له مع ذل فطنة صحيحة ، فانه لا يغفل عن ادراك ذاته - ثم يزيد ابن سينا الأمر ايضا فيفترض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته ، يفترض حالة هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر ، واشترط أن يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن ينتبه لذاته ، واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ، لأن المرض حالة للذات ولكنه ليس هو الذات ،

(١) ابن سينا الاشارات والتنبيهات ، القسم الثانى ، ص ٣١٩ ، تحقيق الدكتور سيمان دنيا ، القاهرة ١٩٥٧ ، الشفاء ، كتاب النفس ص ١٦ ، طبعة اكسفورد ١٩٥٩ .

فإذا انتبهنا للمرض انتبهنا لحالة متعلقة بذاتنا ولم ننتبه لذاتنا .
فابن سينا اشترط صحة الهيئة حتى لا تنصرف النفس الى حالة
من أحوالها . واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ، ولا أى
جزء من أجزائه ، لكي لا يدرك كثرة من الاعضاء ، فيحكم بأنه هو
هذه الاجزاء والاعضاء . وافترض أن لا تتلمس أعضاء الانسان
لكي لا يحس بها ، بل تكون منفردة ومعلقة فى هواء طلق ، لكي
لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالحرارة أو البرودة ،
أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده .

إذا افترضنا كل ذلك فانتا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون
غافلا عن كل شيء غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة وغافلا عن
وجود جسمه وحواسه وقواه ، غافلا عن العالم الخارجى كله ،
ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته ، ويفعل الانسان عن كل شيء ،
لكنه لا يفعل عن ادراك ذاته ، لا يفعل عن اثبات ذاته ، فاذن أول
الادراكات وأوضحها على الاطلاق هى ادراك الانسان نفسه ،
وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بجد أو رسم أو يثبت
بحجة أو برهان (١) . يقول ابن سينا : (فأنى أكون أنا وان لم
أعرف أن لى يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء) (١) .

وهكذا يمهّد ابن سينا لديكارت ويمد أبا الفلسفة الحديثة
ببذور الكوجيتو واليقين الأول الذى ينبئ عليه كل يقين (٢) .

(١) انظر شرح نصير الدين الطوسى على الاشارات ، ص ٢٢٠ ، القسم الثانى
تحقيق الدكتور سليمان دنيا .

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٥٥ .

(٢) كتب المستشرق الايطالى فورلانى Furlani فى مجلة *Islamicica*.
Vol 3 292 فصلًا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكارتي » *Avicenna*
eil Cogito يذكر أوجه الشبه بين الفيلسوفين وأثر الحواس والمخيلة مندهما ،
لكنه يستبعد أن يكون ديكارت قد قرأ ابن سينا رأسا لقلة المطبوعات وعدم

ويكفى أن نسوق نصا من تأملات ديكارت لتبيين مقدار التقسام
الفلسفة السينوية بالفلسفة الديكارتية في هذا المقام . يقول
ديكارت (قد أستطيع أن أقترض أن لا جسم لى ، ولا مكان أحل
فيه ، ولكننى لا أستطيع لهذا أن أقترض أنى غير موجود . بل على
المعكس ينتج قطعا فى وضوح - من شكى فى حقيقة الأشياء -
أنى موجود . فقد عرفت اذن أنى جوهر ذاته وطبيعته التفكير-
ولا يحتاج فى وجوده الى مكان ولا يوضع لشيء مادى . على هذه
الصورة «الأنا» أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزة
تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال
انعدامه لا تنقطع هى أن توجد مع كل خصائصها) (٣) .

وأود أن أقول هنا أن فرض ابن سينا لرجل طائر أو معلق
فى الهواء الطلف - ويحق لنا هذا التمييز ونحن أمام صورة خيالية
بديعة - مع اصطناع الشك واقتراض ديكارت للشيطان الخبيث،
لأن المخيلة السينوية أبدعت صورة ووضعها وحالة لانسان قادر
على اثبات ذاته وغاقل عما عداها .

كذلك لا يفوتنا هنا أن نقرر أيضا بأننا لا نجد عند أرسطو
تصور للنفس كتصور ابن سينا ، وديكارت من بعده ، بأن وجود

تداولها ويرجح أن يكون قد قرأ عن طريق غليوم الافرنى ، كما يرجع الدكتور
مدكور أن يكون ديكارت قد عرف ابن سينا فى ثنايا مؤلفات روجر بيكون ، هذا
فضلا عن أن المقام ترجم الى اللاتينية وطبع عدة مرات فى البندفية فى النصف
الأول من القرن السادس عشر وقد ظهرت آخر طبعة منه عام ١٥٤٦ أى قبل ميلاد
ديكارت بخمسين سنة ، انظر الدكتور مدكور ، فى الفلسفة الاسلامية ، منهج
وتطبيقه ص ١٩١ - ١٩٤ وانظر أيضا : بين « انية » ابن سينا و « كوجيتو »
ديكارت للدكتور عثمان أمين ، مجلة الثقافة ص ٢٣ - ٢٥ ، العدد رقم ٦٩١ ،
مارس ١٩٥٢ .

١٩٥٢ .

(٣) ترجمة النص من التأملات للدكتور مدكور فى الفلسفة الاسلامية ص

النفس هو الحقيقة الأولى المؤكدة ، والحقيقة البديهية التي لا تحتاج الى استدلال ، وأن وجود الجسم والمادة يأتي بعد ذلك بالاستدلال - ان مثل هذا التصور كان يعتبره أرسطو شيئا محالاً -

ولقد وقف ديكارت عند تلك الحقيقة الواضحة المتميزة واتخذها معيارا لكل حقيقة وأساسا مكيئا أقام عليه بناء فلسفيا شامخا - أما ابن سينا فلم يقف عند هذا الحد ، بل مضى يستحث العقل ليصل الى آخر مدى في التدليل على اثبات النفس ، فقد كان يشعر شعورا قويا بعظم المسألة وأهميتها فضلا عن شرف غايتها -

يمرض ابن سينا برهان آخر في الاشارات فيقول : (هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته ، بل في نفس حركته - وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به ؟ ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة الى الانفكاك ، انما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف وعلة الالتئام وحافضة قوة الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما يعمده ؟ وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ ومن أو عدم يتداعى الى الانفكاك - فاصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس - وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ، ثم في بدنك فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق) (١) -

(١) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢٥ - ٣٢٦ ، وانظر أيضا مبحث من القوى النفسانية ، ص ٢٠ -

يريد ابن سينا أن يثبت أن النفس غير الجسم وغير المزاج
وأنها مصدر الأفعال الحيوية في الانسان . وأبين هذه الأفعال
وأوضحها في الانسان هي الحركة الارادية والادراك . أما الحركة
الارادية فهي تتم ضد مقتضى الطبيعة ، لأن جسم الانسان ومزاج
يدنه الثقيل يمانعان حركة الانسان الذي يمشى على الأرض أو
يصعد الى قمة جبل . وكذلك يقتضى الادراك مبدءاً مفاييراً للجسم
لأن الجسم من حيث هو جسم ليس له مثل هذا الفعل لوجودنا
أجساماً معزولة عن الادراك ، فإن امتازت بعض الأجسام عن البعض
الأخر بخاصية الادراك فلا بد وأن يرجع ذلك الى مبدءاً آخر غير
الجسم . وكذلك يقتضى التثام العناصر المتفرقة والمتضادة
والتنافرة على الاجتماع ، مبدءاً يمنعها من المنافرة ويقهرها على
الاجتماع الذى ليس من جوهرها وطبيعتها ، هذا المبدء هو النفس .
فالنفس اذن هي علة التثام العناصر فى الجسم ، يقول ابن سينا :
(فالنفس التى لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه ومؤلفاتها ،
ومركبتها ، على نحو يصلح معه أن يكون بدننا لها ، وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذى ينبغى) (٢) .

فالنفس اذن علة الحركة والادراك وحفظ المزاج وهي مع
ذلك جوهر واحد . النفس واحدة ولكن أفعالها وملكاتهما هي
المتعددة والمتقابلة . فمن ملكاتها الى جانب الحركة الادراك فى
الانسان التغذية والنمو والتوليد . ومن أفعالها المتقابلة الاشتهاه
والنفرة والغضب والرضا والحب والكراهة . الخ والنفس
عندما تحب لا تكون كارهة فان الاشتغال بأحدهما يمنعها عن
الاشتغال بالآخر .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٣١ ، وانتظر أيضاً شرح الطوسي على الاشارات

ولقد اختار ابن سينا الحركة الارادية والادراك لأن الواحد منا يعلم من نفسه يقينا ومن غير حاجة الى برهان انه متحرك بإرادته وأنه مدرك بمقله ومشاعره - فكان هذا البرهان يقوم عند ابن سينا أيضا على مسلمتين يقينيتين بينتين بذاتيهما لأننا لانشك أبدا في صدور هذين الفعلين عنا ونعنى بهما الحركة الارادية والادراك أو قل التفكير - بينما الأفعال الحيوية الأخرى كالتغذية والنمو والتوليد خافية تحتاج الى بيان ، فضلا عن أنها مشتركة بين الأحياء جميعا من نبات وحيوان وانسان - أما الحركة الارادية والتفكير فهما خاصيتان ذاتيتان للانسان ، ولذلك قال ابن سينا بأن النفس التي هي مبدأ الحركة والتفكير هي (أنت عند التحقيق) ، فالانسان اذن كائن جوهره وحقيقته الحركة الارادية والتفكير (٢) .

وقد خص ابن سينا كتاب الاشارات والتنبيهات - وهو كما قلنا من المؤلفات التي يعرض فيها لفلسفته الخاصة ومذهبه المستور - بهذين البرهانيين ، أي برهان الرجل الطائر وبرهان الحركة الارادية والادراك - أما برهان الرجل الطائر فهو من ابداع المخيلة السينوية ، أما برهان الحركة فنجد عند أفلاطون في محاوره فيدروس (١) ، مما يدل على أن ابن سينا كان يميل في مذهبه الخاص الى أفلاطون - أما البراهين التي تتردد في رسائل ابن سينا ومؤلفاته الأخرى فلم يسبقه فليسوف اليهسا اسلاميا كان أو يونانيا (٢) . ونحن نعرض لهذه البراهين كما جاءت في «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» وبنص

(١) شرح الطوسي على الاشارات ص ٣٣٢ .

(1) Plato. Phaedrus. 235 C.

John Burnet. Greek Philosophy. P. 333.

وانظر أيضا

(٢) مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ١٨٦ .

لغة ابن سينا التي بلغت حدا من الاعجاز لم يعهد من قبل في
الكتابات الفلسفية - يقول ابن سينا في البرهان الأول من هذه
الرسالة : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي
كان موجودا جميع عمرك حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من
أحوالك ، فأنت إذن ثابت مستمر لاشك في ذلك ، وبدتك
وأجزاءه ليس ثابتا مستمرا بل هو أبدا في التحلل والانتقاص ،
ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، فان البدن
حار رطب ، والحر اذا أثر في الرطب تحلل جوهر الرطب حتى
فنى بكيّفته كما لو يوقد عليه النار دائما فانه ينحل الى أن لا يبقى
منه شيء ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص
قريب من ربع بدنه - فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق
شيء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل
جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة
والباطنة - فهذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب ، فان جوهر
النفس غائب عن الحواس والاولهام ، فمن تحقق عنده هذا
البرهان وتصوره في نفسه تصورا حقيقيا فقد أدرك ما غاب عن
غيره » (٣) .

ويقول ابن سينا في البرهان الثاني : « هو أن الانسان اذا
كان مهتما في أمر من الامور فانه يستحضر ذاته حتى يقول اني
فعلت كذا أو فعلت كذا - وفي مثل هذه الحالة يكون غافلا عن
جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير مغفول عنه ، فذات الانسان

(٣) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ . ويذكر
الدكتور الفندي الذي حقق هذه الرسالة ونشرها أن هذا البرهان ليس له نظير
صريح في كتب ابن سينا الأخرى مما يؤكد أهمية تلك الرسالة .

مغايرة للبدن (١) *

ويقول ابن سينا في البرهان الثالث : « هو أن الانسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصرى فاشتهيته أو غضب منه » وكذا يقول أخذت ييدى ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلسانى ، وسمعت بأذنى ، وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيّلته ، فحن نعلم بالضرورة أن فى الانسان شيئا جامعا بجميع الادراكات وبجميع هذه الافعال ، ونعلم أيضا بالضرورة أنه ليس شيء من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الادراكات والافعال ، فانه لا يبصر بالأذن ولا يسمع بالبصر ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيسه شيء مجمع لجميع الادراكات والافاعيل الالهية . فاذن الانسان الذى يشير الى نفسه « بأننا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شيء وراء البدن . ثم نقول : ان هذا الشيء الذى انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا محلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن ، فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره . فهو اذن جوهر فردى روحانى بل هو نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى . والى هذا المعنى أشير فى الكتاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه من روحي » فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلّق به النفس الناطقة ، وقوله « من روحي » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهرًا روحانيا غير جسم ولا جسمانى » (١) *

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، وقارن أيضا الاشارات ص ٣٣٠ .
 (٢) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ٩ - ١٠ ، الشفاء ص ٢٥٦ .

وهكذا يمضى ابن سينا مع العقل الى نهاية الشوط حيث يلتقى العقل بالوحي وتتفق الفلسفة مع الدين فى الكشف عن الطبيعة الروحية للنفس ومغايراتها للجسم .

ولقد بحث الدكتور مذكور هذه البراهين بحثا مستفيضا لم يدع فيه مزيدا لمستزيد ، وبين كيف سبق ابن سينا عصره باجيال طويلة ومهد للفلسفة وعلماء النفس المحدثين والمعاصرين حين التفت الى فكرة استمرار الحياة النفسية واتصالها تلك الفكرة التى نجدها فى الفكر المعاصر عند وليم جيمس وبرجسون . وكذلك فكرة « الأنا » أو الشخصية التى انتبه اليها ابن سينا قبل علماء النفس المحدثين من أنصار المذهب الروحي الذين يرون أن وحدة الظواهر النفسية تستلزم أصلا تصدر عنه وإساسا تعتمد عليه أى تستلزم وجود النفس . فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الفلسفة الاسلامية ترجمة للفلسفة اليونانية أو حلقة منفصلة فى تاريخ الفكر الانسانى (٢) ؟

٣ - التفكير :

التفكير هو الوظيفة الأساسية للنفس الانسانية . وكما أن الاحساس - كما رينا - هو قبول الصور المحسوسة فكذلك التفكير هو قبول الصور المعقولة . وليس للتفكير صورة ايجابية خاصة به . انما هو قوة ، أو هو لاشئ بالفعل قبل أن يقوم بوظيفته . وهو لذلك مستقل عن الجسم تمام الاستقلال . واذا قارنا بين موضوع الفكر وبين موضوع الحس والمخيلة وجدنا فارقا يميز بينهما وهو أن الفكر يدرك الماهية أى الصورة المجردة مع أعراض

المادة والتي لهذا السبب يمكن إطلاقها على كثيرين ، مثل الماهية الانسانية فانها تطلق على جميع الافراد المتحقق فيهم الحيوانية والتلق . وهذا هو السبب في كون المعنى المجرد الذي يدركه الفكر يسمى كلياً ، اذ أنه يشمل كل الافراد المتحقق فيهم هذا المعنى . بينما الحس الظاهر والباطن يدركان الصورة الجزئية ، أى الشيء كما هو مائل فى الواقع بأعراضه الخاصة من مقدار ولون ورائحة ... الخ ، على حين ان هذه الاعراض لا يلتفت اليها الفكر ولكنه يسقطها من اعتباره ، ويستبقى العناصر الجوهرية فى الشيء . وكون الفكر يدرك المجردات دليل على أنه أيضاً مجرد ، أى مفارق للمادة وغير متحد بمضو كانهاد القوة المبصرة بالعين . ومتى كان الفكر مفارقاً كانت النفس الانسانية مفارقة كذلك ، أى مستطيمة أن توجد بذاتها ، وهذا هو أساس برهان الخلود عند ابن سينا وعند أرسطو من قبله . فالتفيس الانسانية خالدة لكونها حاصلة على وجود ذاتي . ونحن نعلم أنها حاصلة على هذا الوجود الذاتى من التأمل فى موضوع الفكر الذى هو مجرد من المادة ولا يحتاج فى ادراكه الى عضو مادى (١) .

لكن الماهيات المجردة التى قلنا انها موضوع الفكر ليست موجودة فى الواقع على مثال وجودها فى الذهن - وهذا ما كان حداً بأفلاطون الى الاعتقاد بعالم علوى توجد فيه المعقولات التى تسمى مثلاً - بل هى موجودة فى الواقع بالقوة وما على الفكر الا أن يحيل الموجود بالقوة الى موجود بالفعل حتى يحصل على المعقول أو المعنى المجرد (٢) . فمثلاً ليست الماهية الانسانية - أو الانسان

(١) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ .

(٢) ابن سينا كتاب النفس ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

بالذات كما يقول أفلاطون ، موجودة فى الخارج على مثال وجودها فى العقل ولكنها مع ذلك موجودة على نحو ما فى الافراد الذين يشتركون فى الطبيعة الانسانية وهى فى كل منهم متحققة بأعراض مخصصة تجعل كل عرض جوهرًا قائمًا بذاته لا يمكن الخلط بينه وبين غيره . فوظيفة الفكر أو العقل أن يجرد الطبيعة أو الماهية مما يلحقها من أعراض . هذا التجريد هو فعل احدى قوتين عقليتين يقول بهما ابن سينا - كما قال ارسطو من قبل - لكى يفسر وجود الماهية فى العقل ، وهى غير موجودة فى الخارج ، هذه القوة تسمى بالعقل الفعال الذى وظيفته تجريد المعنى الكلى من الاعراض ، ويقابله قوة عقلية اخرى تسمى العقل المنفعل ، لأنه يقبل الصورة المعقولة - التى جردها العقل الفعال - فيدركها كما يقبل الحس صورة المحسوس الموجودة فى الواقع فيتأثر بها ويدركها . وبغير ذلك لا يحدث ادراك . فالمعقل الفعال يقوم مقام الشيء المحسوس لأنه يوفر للعقل المنفعل موضوعًا يلائمه ، أى مجردًا من المادة ، وليس فى الخارج موضوع مجرد (١) .

فإذا كان العقل الفعال مجرد افتراض كما يقول بعض مؤرخى الفلسفة ، فإن هذا الافتراض ضرورى لتفسير حصولنا على معان مجردة ، وليس فى الطبيعة أشياء مجردة ، بل ان هذا الافتراض هو الافتراض الوحيد الذى يفسر انتقالنا من المحسوس الى المعقول ، وجميع النظريات الاخرى تجعل المحسوس من جهة والمعقول من جهة أخرى وتتعثّر فى تفسير وجود المعقول فى العقل وانطباقه على المحسوس الموجود فى الخارج . ومن أمثلة ذلك نظرية أفلاطون ثم ديكرات القائل بأن المعقولات غريزية فى

(١) ابن سينا ، كتاب النفس ص ٢٣٤ - ٢٥٠ .

النفس ، أى مخلوقة فيها من الله ، وقد تابمة فلاسفة آخرون .
على حين أن غيرهم أنكرو وجود المقولات فى الذهن وقال انها مجرد
صور خيالية . ولكنهم بهذا قد محوا موضوع العلم ، لان العلم
قائم بالضرورة على معان مجردة وقوانين كلية ، وليس فى الواقع
مثل هذه المعانى وهذه القوانين .

فنحن هنا نصادف مسألة هى من أهم مسائل الفلسفة ، بل هى
أهمها جميعا ، لان مذهبنا فى الفلسفة كلها يتحدد بالضرورة
باتخاذنا موقفا معينا فى هذه المسألة .

٤ - ماهية النفس وعلاقتها بالجسم :

وابن سينا متردد فى ماهية النفس بين أفلاطون وأفلوطين
من جهة وبين أرسطو من جهة أخرى ، ويحاول التوفيق أحيانا بين
الآراء المتعارضة فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى
أن النفس جوهر قائم بذاته مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم
محتاج الى النفس تمام الاحتياج . فالجسم لا يتعين ولا يتحدد
الا اذا اتصلت به نفس خاصة ، بينما النفس هى سواء اتصلت
بالجسم أو لم تتصل به . ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ،
لأنها مصدر حياته وحركته وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن
الجسم . ولا أدل على ذلك من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح
شبيحا من الاشباح ، فى حين أنها بالانفصال والصعود الى العالم
الملوى تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . يقول ابن سينا فى « رسالة
فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها » : (ان جوهر النفس غير
محتاج الى هذا البدن بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى
بتمطله ، فاذا مات البدن وخرب تخلص جوهر النفس عن جنس
البدن ، فاذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب

الى الانوار الالهية وأنوار الملائكة والملا الأعلى انجذاب ابرة الى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وحقت له الطمأنينة ، فنودى من الملا الأعلى : (يايتها النفس المطمأننة ارجعى الى ربك راضية مرضية فادخل فى عبادى وادخلى جنتى) (١) . ويبرهن ابن سينا على جوهرية النفس بعشرة براهين ضمنها رسالة تحمل العنوان الآتى : (رسالة فى السعادة والحجج العشر على أن النفس الانسانية جوهر) . أما الحجج العشر التى يعتج بها ابن سينا على جوهرية النفس فانها تعود كلها الى أن ادراك المعنى ، المجرد وهو الملكة الخاصة بالنفس الانسانية التى هى محل الحكمة - يستلزم جوهرًا عاقلًا قائمًا بذاته غنيا عن الجسم (٢) ، يقول ابن سينا : (وبعد ما تقرر من هذه البراهين أنها جوهر واذا قد أوضحنا أن النفس الانسانية جوهر لا حاجة له الى الجسم فى قوامها للذات ولا استحفاظ الصورة العقلية ، ولا فى الأفعال الخاصة بها الا أنه ربما يقوم لها فى اكتساب المعقولات مقام الآلة . ثم اذا اكتسبها لم تحتج اليها البتة . وأما اذا قويت فى ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حينئذ حاجة عند التعمل الى شئ جسمانى ولا قوة جسمانية بل تكره اعراض شئ منها عليها ، ويتجرد بتصريح ذاتها لاصدار فعلها ، فليس اذن فساد البدن يوجب بطلان ذاتها ولا يمتنع فعلها) (٣) .

ولكن ابن سينا يأخذ أحيانا برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بحدوثه ، ويحيل أن يكون لها وجود سابق على الجسم، فيذكر فى الشفاء : (ونقول ان النفس

(١) ابن سينا ، رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١١ - ١٢ .

(٢) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ٥ - ١٢ .

(٣) ابن سينا ، رسالة فى السعادة ص ١٢ .

الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان. ثم حصلت في
الأبدان ... فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها
مع بدن ، فقد صح اذن أن لانفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية
صالحة لاستعمالها اياها فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها(١)
ويذكر في النجاة : (اذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة
النفس ومملكة لها أحدث الملل المفارقة النفس الحزئية) (٢) .

وأحيانا أخرى يحاول ابن سينا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو
فيصرح في موضع آخر من الشفاء بأن النفس جوهر وصورة في
أن واحد ، جوهر في حد ذاته ، وصورة من حيث صلتها
بالجسم (٣) .

ولكن ابن سينا في الاشارات - وهو كما قلنا من الكتب التي
تعبر عن رأيه الخاص ويظهر فيها استقلال شخصيته - يصرح
بأن النفس جوهر روحاني قائم بذاته (٤) . فكأنه كان في قرارة
نفسه يميل الى مذهب أفلاطون في النفس ، لأن أرسطو لم يعرف

الفكرة التي تعتبر النفس موجودا روحيا خالصا ، وأن الجسم
الذي تعل فيه ينتمي الى العالم الخارجي الذي لا يمت اليها بصلة
كالموجودات الطبيعية الاخرى . كذلك فإن النفس والجسم عند
أرسطو تكون وحدة كاملة طالما كان الاتصال بينهما قائما، وليست

(١) ابن سينا ، النفس ص ٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينا ، النفس ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا ، الاشارات ص ٣٢١ - ٣٣٢ ، رسالة في معرفة النفس

الناطقية وأحوالها ص ٨ ، مبحث عن اللغوي. النفسانية ص ٦٧ - ٧٢ ، رسالة في

المعاداة ص ٥ - ١٣ .

النفس والجسم فى هذه الوحدة الا وجهين فقط لشئ واحد ،
تتميز بين هذين الوجهين عين الفيلسوف . كيف يمكن أن توفق
بين هذه الاراء المتعارضة التى يقول بها ابن سينا ؟ هل النفس
جوهر روحانى قديم قائم بذاته مستقل عن الجسم كما هو رأى
أفلاطون ؟ أم أن النفس صوره الجسم ، حادثة بحدوثه ولا وجود
لها الا بوجوده كما هو الحال عند أرسطو؟ يلوح أن ابن سينا يريد
بحدوث النفس مجرد تعلقها بالبدن الذى أعده الله حيث يقول
تمالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى) (١) . فعين تهيأ لها
البدن هبطت اليه وتعلقت به ، وهذا التعلق هو الحادث بينهما
النفس ذاتها قديمة قدم الألوهية ذاتها لانها فاضت منها على هذا
القالب الترابى الذى أعدت الله لها وهياء لقبولها .

النفس اذن عند ابن سينا جوهر روحانى واحد ، ولكن لهذا
الجوهر قوتان فى الانسان الماقل : قوة عاملة تتجه نحو البدن
وتسوسه وتدبره وترشده فى عمله ويسمياها ابن سينا العقل
المعملى (٢) ، وتذكرنا هذه القوة بالعقل المعلى عند كمنط الذى
هو أساس الاخلاق باعتبارها مبادئ مرشدة للعمل ، ونحكم
بمقتضاها على قيمة العمل الخلقية . وابن سينا يبنى الاخلاق
أيضا على هذا العقل المعملى فيقول فى النجاة (وانما كانت
الاخلاق عبد التحقيق لهذه القوة) (٣) . بل ان هذا العقل
المعملى هو الذى يستنبط لواجب (ان النفس الانسانية ، التى لها أن
تعقل ، جوهر له قوى وكمالات ، فمن قواها مالها بحسب حاجتها

(١) آية ٢٩ سورة الحجر ١٥ .

(٢) ابن سينا ، النفس ص ٢٠٧ - ٢٠٩ . الاشارات ص ٣٦٢ .

(٣) ابن سينا ، النجاة ص ١٥٤ .

الى تدبير البدن وهى القوة التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب (٤) ونحن نعرف أن فكرة (الواجب) من الأفكار الأساسية فى فلسفة كنت الخلقية •

أما القوة الأخرى فقوة عالمة ويسمىها أيضا - كما سماها كنت من بعده - العقل النظرى ، وتتجه نحو المعرفة النظرية البحتة ، أعنى أنها متجهة نحو المبادئ العالية • يقول ابن سينا فى النجاة : (فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن فانها تصيرها مجردة بتجريدها اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شئ) (١) • ويقول فى موضع آخر من النجاة : ، وكان للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ووجه الى المبادئ العالية • • (٢) •

نخلص من ذلك الى أن علاقة النفس بالجسم عند ابن سينا هى علاقة تدبير وارشاد وقيادة الى ما ينبغى أن يكون عليه حال البدن •

٥ - خلود النفس :

إذا كانت علاقة النفس بالجسم علاقة تدبير وتصرف وقيادة كان جوهر النفس أقوى من جوهر الجسم ، وإذا كان الجسم فى هذه العلاقة تابعا للنفس منفصلا عنها ، وهو مع ذلك باق موجود

(٤) ابن سينا الاشارات ص ٣٦٣ •

(١) ابن سينا ، النجاة ص ١٦٥ •

بعد الموت ، وكان من الأولى أن لا يبطل وجود النفس بمفارقة البدن ، بل تبقى النفس ببقاء خالقها • يدل على ذلك أيضا أن الجسم في حالة النوم تتعطل عنه الحواس والادراكات ويصبح كالجسم الميت ، ومع ذلك نجد الانسان في نومه يرى الأشياء ويسمعا ويدرك الغيب في المنامات الصادقة مما يدل على أن النفس غير محتاجة الى هذا البدن ، بل هي تضاف بوجودها فيه وتتقوى بفقدانها له ، فاذا انحل الجسم وتلف تخلصت النفس من ربة الجسم وصعدت الى بارئها (٣) كما قال تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » (١) •

فالنفس لا تنتمي الى عالم الكون والفساد وانما تنتمي الى عالم الملكوت حيث لا كون ولا فساد • ومن ثم فهي بسيطة وليست مركبة بأي معنى من معاني التركيب ، ولا تتركب من الاجزاء ، ولا تتركب من جنس وفصل ، ولا من مادة وصورة • وما دامت النفس بسيطة فهي لا تقبل الفساد ، لان الفساد معناه انحلال التركيب (٢) •

ان أثر فيدون على ابن سينا يبدو هنا واضحا وجليا • ونحن نعرف أن أفلاطون يفرد لمسألة خلود النفس محاورا فيدون ، يجرى الحديث على لسان سقراط الذي يبدأ المحاورا ببيان أن الفيلسوف الحق لا يخاف الموت وانما يرحب به ، ومع هذا الترحاب فان الانتحار فعل غير مشروع ، وعلى الانسان أن ينتظر حتى يقبضه الله ، فان علاقة الله بالانسان تشبه علاقة الراعي بقطنه ،

(٢) المرجع السابق ص ١٦٤ - ١٦٥ •

(٣) ابن سينا ، رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١١ - ١٢ •

ولاشك أن الراعى يفضب لو أن واحدة من غنمه تحررت من خط سير القطيع وانحرفت عنه . ويبدو مستقرا في المحسورة الأفلاطونية غير مهموم من الموت الذى حكم به عليه ، لأنه ذاهب الى ملاقات آلهة خيرة عاقلة حكيمة فى العالم الآخر . وما الموت الا انفصال النفس عن البدن أو خلاص النفس من البدن أو بمباراة أخرى هو تحقيق استقلال النفس . وغاية الفيلسوف فى هذه الحياة هى ان يحقق للنفس هذا الاستقلال وهذا الخلاص وفى التعقل المحض يتحقق للناس الاستقلال والخلاص من الجسد الى حد كبير فى هذه الحياة (١) .

أما فكرة البساطة التى نجدها عند ابن سينا فقد استخدمها أفلاطون أيضا من قبله فى التدليل على خلود النفس . النفس بسيطة عند أفلاطون لأنها تدرك المثل ، والمثل بسيطة ، والبسيط لا ينحل ، انما الذى ينحل هو المركب ، فلا بد وأن تكون النفس التى تدرك البسيط هى نفسها بسيطة ، والا لما استطاعت ادراك المثل . يجب أن تكون النفس التى تعقل المثل شبيهة بها لأن « الشبيه يدرك الشبيه » على حسب القول القديم المشهور (١) .

كذلك لا تنتمى النفس الى هذا العالم المحسوس فى رأى أفلاطون . يدل ذلك أن النفس حينما تعتمد على الحواس فى عملية الادراك الحسى لشق طريقها فى الكشف عن حقيقة هذا العالم المحسوس فانها كثيرا ما تضل الطريق ويختلط عليها الأمر . ولكن عندما تعتمد على قوتها العاقلة وتتجه الى موضوعات بطبيعتها ثابتة وبسيطة وكاملة فانها تجد طريقها الى هذه الحقائق من غير عناء ، وذلك يدل فى حد ذاته على أن النفس تنتمى الى عالم غير

(3) Plato, *Phaedo*. 61, 64

(1) *Phaedo* 86-101.

العالم المحسوس ، وأنها تشعر ازاء هذا العالم غير المحسوس بأنها ليست غريبة ، ومن هنا كان اطمئنانها (١) .

هذه الأفكار الثلاثة الهامة التي ضمنها أفلاطون محاوره فيدون حيث يتناول مسألة خلود النفس من ريقه البدن وفكرة بساطة النفس وفكرة انتماء النفس الى عالم المثل والذي يسميه ابيق سينا عالم الملكوت ، نقول ان هذه الأفكار قد تأثر بها ابن سينا الى أبعد حد كما رأينا ، ونفذت الى فلسفته ، وأصبحت مع غيرها من الأفكار الأفلاطونية تمثل تيارا أفلاطونيا يمكن تتبعه في الفلسفة السينوية (٢) .

(1) *Phaedo*, 74-80.

(2) *Phaedrus*, 250.

Taylor, Plato. *The Man and His Work*, PP. T 183-208.

Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*. P. 154.

Gardier. L., *La Pensée Religieuse d'Avicenne*. P. 23

Paris 1951 Mlle Goichon Ibn sina (Avicenne) *Livre de Directives et Remarques*. PP. 26-39 Paris 1951.

الفصل التاسع

القصيدة العينية في النفس

- ١ - نص القصيدة •
- ٢ - الشك في صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا •
- ٣ - تحليل القصيدة العينية •

الفصل التاسع القصيدة العينية في النفس

١ - نص القصيدة (١) :

١ هبطت اليك من المحل الأرفع
ورقءاء ذات تمرز وتمنع
محبوبة عن كل مقلدة عارف
وهي التي سمرت ولم تتبرقع
وصلت على كره اليك وربما
كرهت فراقك وهي ذات تنجع
أنفت وما ألفت (٢) فلما واصلت
أنست (٣) مجاورة الخراب البقع

(١) نظم شوقي على متوال العينية قصيدته في النفس ومطلعها :
ضمني قناعك يا سعاد أو أرفعى هذى المعامن ما خلقت لبرقع
كما نشر الأستاذ عادل القضيبي في الكتاب النحبي للمهرجان الألفى للذكرى
ابن سينا قصيدته التي سماها بالعينية ومطلعها :
ورقاء ياصنو الملائك رجعى نعم الهوى ويحمد ربك فاسجى

(٢) في كتاب الكشف والبيان في علم معرفة الانسان ، مخطوطة القاهرة
رقم ٢٤١٥ و « سكنت » وكذلك في « النهج المستقيم » مخطوطة القاهرة رقم
٣٤٦٣ ج وكذلك في مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الاشارات والتنبهات ص
١٤٧ ، وفي ديوان ابن سينا الذي نشره الدكتور حسين علي محفوظ بطهران عام
١٩٥٧ « أنست » انظر الديوان ص ١٩ .

(٣) ديوان ابن سينا « ألفت » وايضا عند الدكتور سليمان دنيا ، وفي
النهج المستقيم « كرهت » .

٥ وأظنها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت بهياها هبوطها
فى ميم مركزها بذات الأجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت
بين المعالم والطلول الخضيع
تيكى اذا ذكرت عهدا (١) بالحمى
بمدامع تهوى ولم تقطع
وتظل ساجدة (٢) على الدمن التي
درست بتكرار الرياح الأربع
١٠ اذا عاقها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح المربع
حتى اذا قرب المسير الى (٣) الحمى
ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وقدت مفارقة (٤) لكل مخلف
عنها حليف الترب غير مشيع
هجمت (٥) وقد كشف الفطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجم

-
- (١) ديوان ابن سينا « جوارا » -
(٢) ديوان ابن سينا الكشف والبيان ، النهج المستقيم « ساجدة » وسليمان
دنيا « ساجدة » -
(٣) ديوان ابن سينا ، سليما دنيا « من » -
(٤) سليمان دنيا « معالفة » -
(٥) ديوان ابن سينا « هجمت » وكذلك مقدمة سليمان دنيا -

وفيدت، تفرد فوق ذروة شامق
والعلم يرفع كسل من لنم، يرفع (١)
١٥ (٢) فلائ شيء أهبطت من شامع (٣)
عالم إلى قمر الضيف الأوض
ان كيان أرسلها (٢) إلا لعكمة
طويت عن البعيد للبيب الأروع
لهبوطها ان كان ضربة لازيد
تكون سامعة بمالم تستمع
وتعود عالية يكبل حقيقة (٤)
في المالم فخرها لم يرفع
وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير (٥) المطلع
٢ فكانا برق تالق بالحمي
ثم انطوى فكانه لم يلعب



- (١) ديوان ابن سينا « سام إلى قمر الضيف الأوض »
(٢) ... (٣) غير موجود في ديوان ابن سينا
(٣) الدكتور البير نادر ، التفسير البشرية ص ١١٤ « أهبطها »
(٤) راجع الدكتور حسين محفوظ في ديوان ابن سينا كلمة « خفية » وأثبت
في الهامش كلمة « حقيقة »
(٥) ديوان ابن سينا (بعين)

٢ - الشك فى صحة نسبة القصيدة العينية الى ابن سينا :

لا يشك احد من المؤرخين فى أن ابن سينا نظم الشعر (١) ، وأن له ديوانا نشره الدكتور حسين محفوظ بمناسبة انمقاد مؤتمر المستشرقين الدولى الرابع والمشرىين بمدينة ميونخ فى ألمانيا فى صيف عام ١٩٥٧ (٢) . ولكن الأستاذ أحمد أمين يشك فى صحة نسبة القصيدة العينية لابن سينا ، بل ويقطع بأنها ليست من نظمه ، لأنها تفوق بقية أشعاره وأراجيزه ، ويحمل على لغة ابن سينا فى الشعر والفلسفة فيقول : اشتهرت هذه العينية بأنها لابن سينا ، والناقد الادبى يقطع بأنها ليست له ، لانه اذا تذوق ما لابن سينا من شعر وأراجيز وتذوق هذه العينية يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا ، فابن سينا غامض اللفظ فى شعره وفلسفته ، سمج التعبير ، يعتمد فى لغته على المعاجم ، وهى وان دلت على المعنى الصحيح للكلمات فان وراءها ذوقا يميز بين جيدها وردئتها وما يحسن استماله وما لا يحسن ، وابن سينا أبعد عن ذلك سواء فى فلسفته أو شعره أو قصصه - فهذه القصيدة فى نظرنا أشبه ما تكون بشعر ابن السبيل البغدادى صاحب قصيدة :

يربك أيها الفلك المدار . أقصد ذا المسير أم اضطرار
وهى الى تعبيره أقرب ، ولذلك نسبها بعضهم اليه . وقد كان
جميل الشعر حسن السبك للألفاظ دقيق الاختيار (٣) .

(١) انظر طبقات الأطباء لابن أبى أصيبه ص ٤٤٦ - ٤٥٨ ، وفيات
الأميان لابن خلكان المجلد الثانى ص ١٦٠ .
(٢) انظر ديوان ابن سينا - حققه وأخرجه الدكتور حسين محفوظ ،
طهران ١٥٧ .

(٣) أحمد أمين ، عينية ابن سينا - مجلة الثقافة ص ٢٧ ، العدد ٩٩١ ،
مارس ١٩٥٢ السنة الرابعة عشر ، عدد خاص ، ابن سينا فى عيده الألفى .

ولكن هذا الحكم القاطع الذى ذهب اليه الأستاذ أحمد أمين لا يثبت للمتقن لأن الناقد الأدبى اذا تذوق شعر ابن سينا وتذوق للمعينة ورأى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا فلم « يقطع » بأن المعينة ليست لابن سينا ؟ بل ان الناقد الأدبى كثيرا ما يجد تفاوتاً بين أبيات القصيدة الواحدة ، ويقع على بيت واحد من القصيدة يعتبره قمة الابداع الفنى التى وصل اليها الشاعر . ومن هنا جاءت عبارة (بيت القصيد) للدلالة على هذا الموقف النقدي ، وهى عبارة أصبحت من الأمثال المألوفة بيننا .

ثم اننا قد لاحظنا عند عرضنا لبراهين ابن سينا على وجود النفس أن لغة ابن سينا قد بلغت حدا من الاعجاز لم يعهد من قبل فى الكتابات الفلسفية ، فأثرتنا أن نعرض لهذه البراهين بنص عبارة ابن سينا لا لنظهر للقارئ ما فى براهين ابن سينا على وجود النفس من دقة واحكام واصالة فحسب بل ليتبين القارئ ما فى لغة ابن سينا من رقة وجمال . فان كانت لغة ابن سينا قد امتازت وهو يبرهن على وجود النفس ، فليس من الغريب أن يمتاز شعره وهو ينظم عينيته فى النفس . الواقع أن ابن سينا كلما يطرق موضوع النفس ترق عبارته ويسمو تعبيره وتمتاز لفته فى النظم والنثر جميعا . ولعل السبب فى ذلك هو شعور ابن سينا العميق بأنه أمام موضوع من أرق موضوعات الفلسفة وأشرفها وأسامها وأقربها الى نفسه .

انه لمن الصعب علينا كفلاسفة أن نقبل وصف الاستاذ أحمد أمين لاسلوب ابن سينا بالسماجة ، ووصف الدكتور شوقي ضيف لاسلوب ابن سينا بالتحجر والجمود ، يقول الدكتور ضيف فى وصف اسلوب ابن سينا « فبدأ اسلوبه متجمدا وبدأ فى كثير من جوانبه كأنه الصخر الصلب ، يمسكه منطلق يشيع فيه الجفاف ، فلا نضرة ولا حياة ، وانما القضاء المنطقية السماء

التي لا تعنى الا باللب ولب اللب (١) ، ويقول الدكتور شوقي
 ضيف أيضا : (واقرا في ابن سينا فستجد أسلوبا غير صياقه
 ولا مروق ، وستجد المنطق يحول العبارة الى ما يشبه العجالة ،
 وستجدك في كثير من الاحيان لا تستطيع ان تسير معه الا مع جميع
 شديد للذهن ، وتنبه يقط واع للعقل ، ومع عفو كثير عن طريق
 نعت العبارات وما ينتخب لها من الفاظ) (٢) .

ولقد كفانا الدكتور شوقي ضيف مؤونة الرد على تعامله
 وتعامل الاستاذ أحمد أمين على أسلوب ابن سينا ، لان عباراته
 تحمل في طياتها الاجابة على هذا التعامل ، فأسلوب ابن سينا كما
 يقول الدكتور شوقي ضيف يتخذ الى اللب ولب اللب كما أنه
 يستلزم تيقظا واعيا للذهن . وربما كان هذا النفاذ الى اللب
 والتنبه اليقظ الواعي للعقل هما الدعامتان الاساسيتان المميزتان
 للأسلوب الفلسفي . ان الفلسفة ليست بحاجة الى رشاقة في
 اللفظ ولا الى أسلوب صاف مروق ، ولكنها بحاجة الى الدقة ،
 ودقة أسلوب ابن سينا لم تغب حتى عن عين ناقد أدبي كالـدكتور
 شوقي ضيف .

اما الفلاسفة فقد شهدوا بدقة أسلوب ابن سينا وجماله أيضا ،
 وهم أقدر على تلك الشهادة من نقاد الادب من غير شك . ويكفي
 في هذا المقام شهادة من لا ترد لهم شهادة ، فقد شهد له الدكتور
 مذكور بوضوح أسلوبه وسموه وامتيازه وجماله فقال : (واذا
 كان الفزالي يعد من اوضح كبار مفكرى الاسلام أسلوبا فإنه لا

(١) الدكتور شوقي ضيف ، لغة ابن سينا ، مجلة الثقافة من ١٩٥١-١٩٥٢
 عدد خاص رقم ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .
 (٢) المرجع السابق .

يمتاز في هذا على ابن سينا كثيرا (١) ، ويقول الدكتور مدكور أيضا (وقد يروى فيلسوفنا (يقصد ابن سينا) أحيانا فيما يكتب، ويحفل بما ينشئ فينتهي الى أسلوب سام ممتاز فيه روعة وجمال، وخير شاهد على ذلك (كتاب الاشارات والتنبيهات) ، وخاصة الأنماط الثلاثة الاخيرة منه ، ففيها تنبيهات وخواتيم يجد المرء لذة في أن يقرأها غير مرة - وقد يتأني فيسجع ويعنى ثوغنا بالصناعة اللفظية ، على نحو ما يلحظ في (رسالة الطائر) و (رسالة القدر (٢) - ويذكر الدكتور مدكور أن أسلوب (كتاب الشفاء) يدل دلالة واضحة على تمكن مؤلفه من المربية وقدرته على أن يؤدي بها أدق الافكار وأعقدها (٣) -

أما نسبة العينية لابن الشبل البغدادي (٤) فخطا وقع فيه الاستاذ أحمد أمين وقلب للحقيقة ، لان المؤرخين لا ينسبون العينة الى ابن الشبل ولكنهم - على عكس ما يقول الاستاذ أحمد أمين - ينسبون قصيدة ابن الشبل المشهورة الى ابن سينا - فابن أبي أصيبعة يذكر أن ابن الشبل البغدادي كان (حكيما فيلسوفا

(١) الدكتور مدكور في مقدمة لكتاب الشفاء ص ١٢ ، المنطق ، المدخل

القاهرة ١٩٥٢

(٢) المرجع السابق ص ١١ - ١٤

(٣) المرجع السابق ص ١٤

(٤) هو محمد بن الحسن بن عبد الله بن أحمد بن يوسف بن الشبل البغدادي أبو علي ، شاعر مشهور من أهل بغداد ، امتاز بالحكمة والفلسفة والعلم بصناعة الطب ، اتهم لبعض شعره في عقيدته مات ببغداد عام ٤٧٣ هـ ، عظام ٤٧٣ هـ ، أنظر جريدة القصر وجريدة العصر ص ٢٤٧ القسم العراقي الجزء الثاني تعليق محمد بهجة الأثري ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٦٤ م ، ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء ص ٣٣٣ - ٣٤٠ ، والصفدي ، كتاب الوافي بالوفيات ج ٣ ص ١٢ ، ابن شاعر ، فوات الوفيات ، ج ٢ ص ٣٩٣ ، السمعاني ، كتاب الأنساب ص ٣٣٩

ومتكلما فاضلا ، وأديبا بارعا ، وشاعرا مجيدا وهذه القصيدة من جيد شعره ، وهى تدل على قوة اطلاع فى العلوم الحكيمية والأسرار الالهية - وبعض الناس ينسبها الى ابن سينا ، وليست له وهى هذه :

بريك أيها الفلك المدار أقصد ذا المسير أم اضطرار (١)
ثم مضى ابن أبى أصيبعة فى ذكر بقية القصيدة ، كما يذكر له قصائد أخرى من أهمها وأشهرها أيضا القصيدة التى يرثى فيها ابن الشبل أخاه أحمد ومطلعها :

غاية الحزن والسرور انتقضا ما لحى من بعد ميت بقاء (٢)

وقد نسب المؤرخون أيضا هذه القصيدة الى أبى العلام المعرى ، يقول الصفدى : (كثير من الناس ينسب هذه القصيدة لابی العلام المعرى ، وهو معذور لانها من نفسه ، وانما هذه لابن الشبل يرثى بها أخاه أحمد) (٣) -

فاشهر قصائد ابن الشبل قد نسبت الى غيره ، نسبت واحدة الى أبى العلام ونسبت الاخرى الى ابن سينا - وهذه النسبة فى حد ذاتها - بصرف النظر عن الخطأ الذى وقع فيه المؤرخون - تبين لنا مكانة ابن سينا ومنزلته فى الشعر عند المؤرخين والنقاد ، وهى منزلة لا يشك أحد معها عن صدور العينية عن ابن سينا -

رأينا أن النقد الادبى لعينية ابن سينا هو السبب الذى دعا الاستاذ أحمد أمين الى الشك فى صحة نسبة القصيدة لابن سينا ،

(١) طبقات الأطباء ص ٢٢٢ -

(٢) المرجع السابق ص ٢٣٥ -

(٣) الواقى بالوفيات ج ٢ ص ١٢ -

وهو سبب غير كاف فى نظرنا لانه لا يستند على أساس سليم كما قدمنا . أما الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى فيذهب الى أن التحليل الفلسفى للقسيده يدعونا الى الشك فى صحة نسبتها الى ابن سينا ، لان الافكار الفلسفية التى تضمنتها القصيدة لا تتفق ومذهب ابن سينا العام فى النفس . وأهم هذه الافكار الفلسفية هى فكرة حدوث النفس حادثه بحدوث الجسم ولا توجد الابدوده ، بينما يستهل ابن سينا العينية بقوله :

هبطت اليه من المحل الارتفاع ورقاء ذات تمزق وتمنع

وهو مطلع يوحى بأن للنفس حياة سابقة ووجود سابق على وجود الجسم ، وأنها كانت تعيش فى العالم العلوى وتحيا حياة كلها بهجة وسعادة ثم هبطت الى الجسم وتلبست بالجسد ، كارهة لمفارقة العالم العلوى والهبوط الى العالم السفلى . يتساءل الدكتور الاهوانى هل النفس موجودة قبل البدن ، ثم تهبط اليه ، كما قال (ابن سينا) فى العينية ؟ (ويجيب الدكتور الاهوانى على هذا التساؤل فيقول : (الحق أن مطلع قصيدة النفس ، الذى يقول فيه (ابن سينا) (هبطت اليك من المحل الارتفاع ورقاء . .) اما أن يكون على سبيل الرمز ، فتفسر الورقاء تفسير غير مادي ، واما أن تكون القصيدة كلها لغير ابن سينا كما شك أحمد أمين بك فى نسبتها اليه ، لعلو نظمها بالقياس الى قصائده الاخرى . واذا نحن شككنا فى أمر القصيدة العينية ، فانما يقوم شكنا على أساس آخر ، وهو مخالفة ما جاء فيها من آراء أساسية مع ما نجده فى هذه الرسالة وفى غيرها ، فالنفس ، فى هذا الكتاب ، حادثه مع حدوث البدن ، ولم تكن موجودة وجودا سابقا ثم هبطت

الى البدن ولفت جواره) (١) •

ولكن هذا الشك لا مبرر له فى الحقيقة لان ابن سينا - كما بينا من قبل - متردد فى مسألة النفس وحدوثها بين أفلاطون وأرسطو • فأحيانا يأخذ برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم وأنها حادثة بعدوثة ، وأحيانا أخرى يأخذ برأى أفلاطون ويرى أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته مستغن عن الجسم ، وهذا الرأى نجده كما قلنا فى كتاب الاشارات والتنبيهات (٢)، وهو من الكتب التى تعبر عن رأيه الخاص وتظهر فيها استقلال شخصيته ، كما أن كتاب الاشارات هو آخر مؤلفات ابن سينا فى الفلسفة (٣) • • فكان ابن سينا عاد فى آخر حياته الى مذهب أفلاطون فى النفس وآمن به فى قرارة نفسه • ونحن نعلم أن أفلاطون كان يؤمن بأن للنفس حياة سابقة على هذه الحياة ، وأن النفس قبل اتصالها بالجسم كانت تعيش فى (عالم المثل) أو (المحل الأرفع) كما يقول ابن سينا ، أى (العرش) بالمعنى الدينى (٤) ، ثم ارتكبت النفس اثما فهبطت الى الجسم •

فالقصيدة العينية تعبر عن اتجاه أفلاطونى عند ابن سينا ، وهو اتجاه يبدو بوضوح فى مؤلفات ابن سينا التى تعبر عن مذهبه الخاص ورأيه الأخير فى الفلسفة • وهذا الاتجاه

(١) أنظر مقدمة الدكتور الأهوانى (احوال النفس : رسالة فى النفس وبقائها ومطامها للشيخ الرئيس ابن سينا) ص ٣٤ •

(٢) أنظر كتاب الاشارات ، القسم الثانى ص ٣١٧ - ٣٤٠ •

(٣) أنظر ابن أبى أصيبعة ، طبقات الاطباء ص ٤٥٧ حيث يذكر أن كتاب الاشارات والتنبيهات هو آخر ما صنف ابن سينا فى الحكمة وأجود ، وأنظر أيضا الاب قنوتى ، مؤلفات ابن سينا ص ٤ •

(٤) دواد الإنطاكى ، الكحل النفيس لجلال أمين الرئيس وهو شرح مخطوط لعينية ابن سينا ، رقم ٣١١٩ بدار الكتب المصرية ، ورقة ٨ •

الافلاطونى عند ابن سينا سيظهر بوضوح من تحليل القصيدة
العينية .

٣ - تحليل القصيدة العينية :

يستهل ابن سينا عينية قائلا :

هبطت إليك من الملأ الأرفع ورقام ذات تعزز وتمنع

ومطلع القصيدة كما نرى يوحى بأن النفس كانت تحيا فى
العالم العلوى ، وهو ما يعبر عنه ابن سينا بالملأ الأرفع ، وهو
فى الإصلاح الدينى بمعنى العرش (١) ، أو هو ما يسميه
أفلاطون بعالم المثل . ثم هبطت النفس إلينا من هذا العالم
القدسى لتحبس فى هذا القفص المظلم الكثيف المباين لطبيعتها وهو
الجسم الذى أعدّه الله لها حيث يقول فى كتابه الكريم (فإذا سويته
ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) (٢) . وكما جاء فى
الحديث الشريف (خلق الله جسد آدم من أديم الأرض ، ثم جعله
ملقى على باب الجنة أربعين سنة ، وهو الحين الذى ذكره الله
تعالى فى كتابه فقال : (هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم
يكن شيئا من مذكورا) (٣) ، فلما نفخ فيه الروح جعلها لا تمر
فى شيء منه إلا صار لهما ودما فلما بلغت أثنى عطس ، قالهم
الله تعالى أن قال : الحمد لله ، فقال الله تعالى ، يرحمك ربك
يا آدم ، فكانت هذه الرحمة من الله بمنزلة التحية والكرامة من

(١) دواء الانطاكى : الكحل النفيس ، ورقة ٨ ، مخطوطة القاهرة رقم
٣١٩٩

(٢) آية ٣٩ سورة الحجر ٢٥ :

(٣) آية ١ سورة الانسان ٧٦ .

الله تعالى (١) .

فالله سبحانه وتعالى قد أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كما
استخلفه على الأرض (٢) ، وفضله على كثير من مخلوقاته (٣) لأنه
نفخ فيه من روحه وأودعه تلك اللطيفة الربانية .

وما على الانسان الا أن يمعن النظر في وجوده ليشاهده في
نفسه هذا السر الالهى الذى خصه الله به . ولذلك قيل : من عرف
نفسه عرف ربه (٤) ، كما أن الله سبحانه وتعالى قد علق نسيان
النفس بنسيانه حيث يقول فى كتابه الكريم (نسوا الله فأنساهم
أنفسهم) (٥) ، وهذه قرينة على أن تذكره بتذكرها ومعرفة
بمعرفة .

فالنفس اذن عند ابن سينا مباينة بطبيعتها الروحية الخالصة
للجسم المادى الذى تحل فيه . فهى لا تنتهى الى هذا العالم المادى ،
وانما هبطت الى هذا العالم المادى من عالم الروح
عندما تهيأ لها البدن الذى تحل فيه ، وذلك معنى
التسوية فى الآية الكريمة . فابن سينا يضع النفس بازاء الجسم
ويعتبرها جوهرًا روحيا قائما بذاته غنيا عن هذا الجسم المادى
الذى حلت فيه بالنفخ . فليست النفس والجسم وجهين لشيء
واحد ، ومتحدين اتحادا جوهريا كما هو الحال عند أرسطو ،

(١) الشفاء روى ، الكشف والبيان ، ورقة ٦ ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ .

(٢) يقول تعالى (واذا قال ربك للملائكة انى جاعل فى الأرض خليفة)
آية ٣٠ سورة البقرة ٢ .

(٣) يقول تعالى (ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم
من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) آية ٧٠ سورة الاسراء ١٧ .

(٤) ابن سينا ، مبحث عن القوى النفسانية . ص ١٦ .

(٥) آية ١٩ سورة الحشر ٥٧ .

ولكنهما جوهران متباينان مستقلان كما هو مذهب أفلاطون .

وإذا كانت النفس مباينة بطبيعتها الروحية لهذا الجسم المادى ، وكان وصولها الى هذا القالب البدنى من المحل الأرفع حق لها أن تتميز وأن تتمتع عن ملاسته وملابسته وممازجته ، لأن من كان عزيزا فى نفسه شريفا فى عالمه فبجدير به أن يتميز وأن يتمتع عن ملاسة الأضداد وملازمة عالم الكون والفساد وما فيه من أخلاط جسمانية متباينة متعارضة ومتحللة قانية .

ويشبه ابن سينا النفس بالورقاء ، والورقاء هي الحمامة الرمادية اللون . وقد اختلف شراح الميمنية حول هذا التشبيه ، فيذكر داود الأنطاكي أن ابن سينا « اختار الحمامة لوصف النفس البشرية دون غيرها ، وما فى الغير من الأشرفية كالباشق والغزوق والبايزى ، اما لكونه عليه السلام أكثر من وصف الحمام باللطائف المطلوبة فى النفس ، كوصفهن بالأوانس ، وأن الهوى اذا خفقه الجناح رق وصفا ، والحمام دون غيره يمنع الوباء والطاعون والخدر والفالج ويطين رائحة الهوى فتقصده الملائكة كما هو شأن المجرعات ، أو بقوله بأن أرواح الشهداء فى حواصل طيور خضر فيسرحن بهن حسب مرادهن ، ثم يأوين الى ظل العرش فى قناديل من الذهب ، وأن النفوس لتجردها تحب ذكاء الرائحة ، ولا أذكى من رائحة الحمام » . (١) أما الشاه زوى فيذكر أن ابن سينا « شبهها بالورقاء ، وهي الحمامة ، لهدوئها واستئناسها بالبشر ومحافظة الود أيضا دون سائر أجناس الطير ، حتى أن الواحد مع هذا النوع يغيب عن وطنه أيا ما بل شهورا وأعواما فإذا خلى عنه عاد الى وطنه فى أسرع من رد الطرف ، فكذلك هذه

اللطيفة الروحانية ، لأنها حمامة الدوح المقدسة التى اقتنصت من ذرى شجرة الوحدانية ... » (١) . وإلى هذا المعنى أيضا يذهب ابن عربى فى الشرح المنسوب إليه المسمى بالنهج المستقيم ، كما يذكر أن العرب قد أكثرت من ذكر الحمام فى أشعارها وذلك خصها ابن سينا دون سائر الطير (٢) .

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب التى ذكرها الشراح فانهم لم يلتفتوا إلى أن أفلاطون نفسه كان قد شبه النفس بطائر محبوب فى قفص يتوق إلى الخلاص من هذا الحبس (٣) . فتشبيه ابن سينا للنفس بالورقاء لا يختلف كثيرا عن تشبيه أفلاطون ، لأن الحمام نوع من أنواع الطير .



محبوبة عن كل مقلدة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع

يجمع ابن سينا فى هذا البيت بين احتجاب النفس وسفورها ، فهى من حيث حقيقتها وماهيتها فى ذاتها محبوبة عنا ، ولكنها سافرة وظاهرة لنا بصفات وأفعالها ووظائفها . فالنفس واضحة لمن يريد معرفتها بطريق البرهان ، ظاهرة من حيث أنها تلذ وتآلم وتفرح وتحزن وتحب وتكره وتحس وتعقل ، ولكنها فى ذاتها محبوبة عنا ، لأنها السر الألهى الذى أودعه الله فىنا . فالنفس كما يقول الشاه روى « تجلبت بالصفة واحتجبت بالذات » (٤) . وعلى ذلك فليست النفس فى ذاتها معلومة لنا فى نفسها خافية علينا . ويبين لنا الرازى سبب هذا الخفاء

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٧ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢١ .

(3) Plato, *Phaedrus*; 250.

(٤) الكشف والبيان ، ورقة ٨ .

ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت علما مباشرا ولكننا نستدل عليها بصفاتھا وأفعالھا ، ومثلھا فی ذلك مثل الذات الالهية المعلومه لنا بصفاتھا وأفعالھا وان كانت فی نفسها خافية علينا ويبين لنا الرازی سبب هذا الخفاء وامتناع علمنا بالله علما مباشرا فيقول : « اعلم أنا اذا رأینا الاحتراق حاصلًا فی الجسم علمنا أنه لا ید لذلك الاحتراق من محرق ، فذلك المحرق معلوم ، لكن علمنا بالتبع والعرض ، فانا لا نعلم فی هذا الوقت أن ذلك المحرق ما هو ، بل نعلم أنه شيء ما فی نفسه مجهول التعین عند العقل ، ومن لوازمه حصول هذا الاحتراق » وايضا اذا وجدنا فی أنفسنا ألما ولذة وغما وفرحاً ، فهذه الماهیات معلومة علميا لا بالتبع والعرض ، بل بالذات والحقیقة . فهذه المرتبة أقوى وأجل من المرتبة الأولى . وايضا اذا أدركنا بالعين لونا وضووا ، ثم غمضنا العين ، فانا ندرك تفرقة بديهية بين الحالتين ، مع أن العلم بذلك اللون المخصوص حاصل فی الحالتين ، فتلك التفرقة هي المسماة بالرؤية . اذا عرفت هذا فنقول : انا اذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود الصانع فقد حصل النوع الأول من العلم والمعرفة ، أما النوع الثاني والثالث فهل هو ممكن الحصول ؟ قال بعضهم : هذا غير ممكن ، لأنه (أى الله سبحانه وتعالى) غير متناه ، والعقل متناه ، وادراك غير المتناهی بالمتناهی محال » (١) .

فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك كنه الذات الالهية ، فمن الأولى أن يعجز الحس - الذى يقف عند الظاهر ولا يتخطى الى الكنه - عن مثل هذا الادراك . وكما امتنعت الذات الالهية عن أن يدرك كنهها عقل أو حس فقد امتنعت النفس الانسانية فی ذاتها عن الادراك العقلي والحسی جميعا ، لأنها جوهر روحی برىء

(١) الرازی ، فخر الدين ، كتاب الأربعين فی اصول الدين ، ص ٢٢٠ -

عن المادة ، وقبس الهى فاض علينا من الجنب الأزلئ القدسى ،
فلا يقوى على ادراك كنهها عقل ولا حس ، ولا يلحظها بصر ،
ولا تنطبع فى مقلة عين ، لأنها مجردة تجرد الذات الالهية التى هى
مصدرها ومنبها .

وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما ألئت قلما واصلت أنست مجاورة الغراب البلقع
والمعنى فى البيتين واحد ، فقد وصلت النفس الى الجسم
كارهة لوصوله نافرة من مجاورته ، لكنها بعد أن أنست اليه
كرهت فراقه وتألّت وتفجعت على هذا الفراق .

وفى هذه المعنى يقول عليه السلام « لما أراد الله عز وجل
خلق آدم عليه السلام بمثلها الى الأرض ، ثم أمره أن يقبض قبضة
منها ويرفعها اليه ، فخلق منها جسد آدم ، فلما كمل خلقه ، أمر
الله تعالى النفس ، وهى الروح ، أن تدخل فيه ، فنفرت وقالت :
الهى ، هو موضع ضيق حرج ، فقال : أدخلى كرها وأخرجى
كرها » (١) - وقال عليه السلام : « قال الله تعالى ما ترددت فى
شيء أنا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن ، يكره الموت
وأنا أكره مساءته ، ولا بد له منه » (٢) .

قضى على النفس إذن بالتسليم والانتقياء للقضاء الالهى الذى
الزمها دخول البدن كارهة والخروج منه كارهة - دخلته كارهة
لأنها كرهت مفارقة عالمها العلوى الفسيح المتلألئ بالألوان
القدسية الى عالم الظلمات الكثيف - كرهت هذا الاتصال الذى
أجبرت عليه ، لأن اتصالها بالجسم المناقر لطبعها يورثها خسة

(١) الكشف والبيان ورقة ٩ .

(٢) المرجع السابق ورقة ١٠ .

المقام ويحوجها الى مجاورة البدن المتحلل الفانى الذى عبر عنه اين
سينا بالخراب البلقع •

لكن النفس بعد هذا الاتصال الذى كرهته أول الأمر
وتماظمت عليه وأنفت منه الفت قريبا من الجسم وانست به
عندما مارست من خلاله اللذات والشهوات ، فاشتدت العلاقة
بينهما ، وطاب مقامها فيه ، واقامت معها ، ومجاورتها له • بل
انها شغفت بمجاورته والاقامة فيه وتعلقت بتدبيره لتبلغ به أقصى
ماربها من الظفر بالذات التى لا سبيل الى نيلها بدونه ، ولذلك
كرهت فراقه بعد أن كانت تكره وصاله •

وهذا المعنى هو ما ترمز اليه قصة سلامان وأبسال (١) •
وأصل هذه القصة أنه كان فى الزمن القديم ملك اسمه هرامنوم
ابن هرقل السوفسطيقى ، تمتد مملكته من بلاد الروم الى ساحل
البحر وتضم بلاد اليونان وأرض مصر • وقد رغب هذا الملك أن
يكون له ولد من صلبه من غير أن يلامس النساء • فكان له ما أراد
بفضل تدبير أحكم حكماء مملكته الذى كافأه الملك على حسن

(١) يقول ابن سينا فى كتاب الاشارات والتنبيهات ، القسم الرابع ، ص
٧٨٩ - ٧٩٣ » ان للمارقين مقامات ودرجات يتخسون بها وهم فى حياتهم الدنياء
دون غيرهم فكانهم وهم فى جلايب من أبدانهم قد نضجوا وتجردوا عنها الى عالم
القدس • ولهم أمور خفية فيهم وأمر ظاهرة عنهم يستكروها من ينكرها •
ويستكروها من يعرفها ، ونحن نقصها عليك : واذا قرع سمعك فيما يقرعه
وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وأبسال فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك ،
وأن أبسالا مثلا ضرب لدرجتك فى العرقان ان كنت من أهله ، ثم حل الرمز ان
أطلقت • ويذكر تصير الدين الطوسى أن أبا عبيد الجوزجاني تلميذ ابن سينا وكتابه
أورد فى فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وأبسال ، انظر تسع رسائل ،
ص ١٧٤ •

تدبيره بأن أمر بيناء هرمين أحدهما يكون حصنا لبقاء النفس
كرغبة الحكيم - والآخر حصنا لحفظ الجسم وخزائن الملك كـ
رغبة الملك، وسمى هذا الولد سلامان، وجرى له بامرأة جميلة لترضعه وتقوم
على تربيته اسمها أبسال ، فلما انتهت فترة - الرضاعة أراد الملك
أن يفرق بين سلامان وأبسال فجزع سلامان لشدة شغفه وتعلقه
بأبسال ، فلما رأى الملك شغف ابنه وجهه لأبسال تركها معه الى
سن البلوغ، فلما بلغ سلامان اشتد تعلقه بأبسال وشغفه بها ووقع
فى حبها وعشقها ، فانصرف عن خدمة أبيه ومعاوته فى شؤون
مملكته الى العناية بأبسال . ونصح الملك ابنه وحذره من النساء
قائلا : (اعلم يا بنى ان النسوان هن مكاييد الشر ومصايد ،
وما أفلح من خالطن الا لاعتبار بهن ، أو ليحصل لنفسه خيرا منهن
ولا خير فيهن ، فلا تجعل لامرأة فى قلبك مقاما ، حتى يصير
سلطان عقلك مقهورا ، ونور بصرك وحياتك مغمورا - فلا
أحسب هذا الا من شأن البله المغفلين - واعلم يا بنى أن الطريق
طريقان - طريق هو المروج من الأسفل الى الأعلى ، والثانى
الانحدار من الأعلى الى الاسفل - ولنمثل لك ذلك فى عالم الحس
حتى يتبين لك الصواب : اعلم أن كل أحد من جملة من هو على
يابنا اذا لم يأخذ بطريق العدل والعقل هل يصير كل يوم قريب
المنزلة منا ؟ كلا بل اذا أخذ بطريق العدل والعقل يصير كل يوم
قريب المنزلة منا - فكذا الانسان اذا سلك طريق العقل وتصرف
فى قواه البدنية التى هى أعوانه على أن يقرب من عالم النور
العالى الذى يبهل كل نور ، فبعد مدة يصير قريبا منه منزلة ومن
علامة ذلك أن يصير ناقد الأمر فى السفليات ، وهذه أحسن هذه
المنازل . بل الوسطى منها أن يصير مشاهدا للأنوار القاهرة التى
تتصل على سبيل الدوام بالعالم السفلى ، والعليا منها أن يصير
عالما بحقائق الموجودات متصرفا فيها على وفق العدل - والحق أقول

لك اذا أردت ان تكون لك امرأة تقبل منك ما تريد وتفعل لك ما تشتهي ، فهل سعيًا ، فقد نفذ الزاد ، وبعد المزار • وان كنت ما لك سبيل الايمان ، طارقا طريقة الانسان فخذ نفسك عن هذه الفاجرة أبسال اذ لا حاجة لك فيها ، ولا مصلحة لك في مخالفتها ، فاجعل نفسك رجلا متجليا بعلية التجرد ، حتى أخطب لك جارية من العالم العلوى تزف اليك ابد الابد ، ويرضى عنك رب العالمين (١) :

ولكن سلامان لم يستمع الى نصيح أبيه من شدة تعلقه بأبسال وحبه لها • فلما رجع سلامان اليها وذكر لها ما كان من نصيح أبيه له ردت عليه قائلة : « لا يقر في سمعك قول الرجل ، فانه يريد أن يفوت عليك اللذة بمواعيد أكثرها باطيل وأجلها مخايل ، والتقدم بالأمر عزمة • واني امرأة مأمورة بكل ما تطيب به نفسك وتشتهي • فان كنت ذا عقل وحزم فاكشف للملك عن شرك بأنك لست تاركى ، ولست بتاركة لك » (٢) •

فأذن سلامان لمشورة أبسال • فلما بلغ الملك عزم ابنه على عدم التخلي عن أبسال دعاة اليه وقال له : « فان كان لابد فاجعل حظك قسمين : أحد القسمين تشتغل بالاستفادة من الحكماء ، والثاني تأخذ لنفسك منها ما تظنه لذة (٣) فقبل سلامان من والده ذلك ، فكان يشتغل بالعلم والحكمة ، فاذا جاء وقت الرفاهية واللعب هرع الى أبسال •

لكن الملك لم يرضى عن انصراف ابنه عن ملازمته ومعاونته .

(١) تسع رسائل ص ١٦١ - ١٦٢ •

(٢) المرجع السابق ص ١٦٢ •

(٣) المرجع السابق ص ١٦٣ •

فى تدبير شؤون الملك ، ففكر فى التخلص من أبسال - فلما علم
سلامان وأبسال بالمكيدة التى يديرها الملك هربا الى وراء بحر
المغرب - واستمان الملك بما يحفظه من تعاويد لا يطاق شهوة
سلامان وشهوة أبسال ، فبقى كل واحد منهما فى أشد ألم ونحس
وعذاب من رؤية صاحبه وشدة الشوق اليه مع عدم القدرة على
الوصول اليه - وأدرك سلامان أن هذه اللعنة قد آلت به فى غريته
من غضب والده عليه ، فرجع الى باب الملك معتذرا مستغفرا ،
فقال له الملك : « أعلم أيها الصبي انى وان كنت أقبل عندك
لفرط شغفى بك لكنى ما أحب أبسال الفاجرة ، لانك لا يمكنك
أن تجلس على سرير الملك وأنت مصاحبها ، لان سرير الملك يريد
التوجه التام والقراغ له ، وأبسال أيضا تريد كذلك ، وكلاهما
لا يجتمعان - وطريق مثالهما أن تعلق يدك من السرير ، وتعلق
أبسال برجلك ، فهناك تعلم أنه لا يمكنك أن تصعد السرير
وأبسال معلقة برجلك - وكذلك أيضا لا يمكنك أن تصعد سرير
الافلاك بمراعاة القلب وحب أبسال معلق برجلي فكرك » (١) -
ثم أمر الملك أن تتعلق أبسال برجل سلامان يوما كاملا ، فلما
كان الليل قدفا بأنفسهما فى البحر ، ففرقت أبسال ونجا سلامان
من الغرق - فحزن سلامان على غرق أبسال ، لكنه شغف بحب
زهرة جميلة شغلته عن حب أبسال - فلما شفى سلامان من حب
أبسال جلس على سرير الملك ، ونظر فى الحكمة فأنكشفت له
أسرارها (٢) -

هذه هى قصة سلامان وأبسال - وتأويلها أن سلامان هو
النفس الإنسانية التى قاضت من غير تعلق بالجسمانيات، وأبسال

(١) تسع رسائل ، ص ١٦٢ -

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٨ - ١٦٨ -

هى القوة البدنية الحيوانية ، التى بها تستكمل النفس ، وعشق
سلامان لايسال يرمز الى ميل النفس الى اللذات البدنية وجبها
لهذه اللذات وشغفها بها . وهريهما الى ما وراء بحر المغرب
رمز لانغماسهما فى الامور الغائية البعيدة عن الحق . اما
تعذيبهما بالشوق والحرمان من الوصال وهما متلاقيان فيمبر عن
بقاء ميل النفس مع فتور القوى البدنية عن أفعالها فى سن
الشيخوخة والانحطاط . ورجوع سلامان الى أبيه يرجع الى
التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل . والقاء نفسيهما
فى البحر يدل على تورطهما فى الهلاك . كما يرمز خلاص سلامان
ونجاته من الغرق الى بقاء النفس بعد موت البدن وهو غرق
أيسال . وشغف سلامان بالزهرة وصورتها يدل على لذته وابتهاجه
بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك يدل على وصول
النفس الى كمالها الحقيقى . أما الهرمان الباقيان فيرمزان الى
الصورة والمادة الجسمانيتان (١) .

فقصة سلامان وأيسال تعبر - كما تعبر القصيدة العينية -
عن رحلة النفس الانسانية من عالمها العلوى الى هذا العالم
وتعلقها بالبدن وجبها للذات ثم عودتها الى موطنها الاصلى بعد أن
تخلصت من الجسم وغوائله .



وأظنها نسيت عهدا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
رأينا أن النفس فكره فراق الجسم وتتفجع عليه وتتألم منه
وتقلق عليه لحرمانها من اللذات التى ألقتها بمجاورتها ، وذلك
رغم ما فى هذا الفراق من خلاصها من سجنها ، وخروجها من
الظلمات الى النور ، وعودتها الى عالمها الاصلى الفسيح السرمدى

حيث اللذة اتم واشرف واحصل لها وادوم واكمل ولكن يبدو ان استيلاء العشق عليها وميلها للهوى وحبها للشهوات ومتاع الدنيا (من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث » (١) ، أنساها موطنها الأصلي ، والمنزلة الرفيعة التي كانت فيها ، وما أخذه الله عليها من عهود ومواثيق . أما المواثيق ففي قوله تعالى (واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشددهم على انفسهم ألفت بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين) (٢) . وهذه الآية تعرف باسم اية الميثاق التي يفسرها أبو القاسم الجنيد تفسيراً يكشف لنا عن حقيقة النفس الانسانية ومعنى قدمها وحدوثها ، ذلك المعنى الذى تردد فيه ابن سينا كثيراً فى فلسفته . يقول الدكتور أبو العلا عفيفى وهو يعرض لنظرية الجنيد فى المحبة الالهية والتي ترتبط بنظرياته فى التوحيد والفناء وحقيقة الروح الانسانية : (يرى الجنيد ان أرواح البشر امنت منذ الازل بالله ولقررت بتوحيده ، وهى لم تنزل بعد فى عالم النذر ، وقبل ان يخلق الله العالم والأجسام المادية التى هبطت تلك الأرواح اليها ، وأن هذا هو (التوحيد) الكامل الخالص لانه صدر عن ارواح مطهرة مجردة عن أعراض البدن وآفاته ، موجودة لا بوجودها الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وفى ذلك يقول - فقد أخبرك عز وجل (أى فى آية الميثاق وهى ، واذا أخذ ربك من بنى آدم النخ) أنه خاطبهم وهم غير موجودين الا بوجوده لهم ، اذ كان واجداً للخلقة بغير معنى وجوده لأنفسها ، بالمعنى الذى لا يعلمه غيره ولا يجده سواه . فقد كان وحداً محيطاً شاهداً عليهم ، بدياً فى حال فنائهم .

(١) آية ١٤ سورة آل عمران ٣ .

(٢) آية ١٧٢ سورة الأعراف ٧ .

وقد أنزل الله هذه الأرواح من عليائها الى عالمنا هذا
والبسها أبدانها قصدا للبلاء والاختبار ، فشغل بعضها بأعراض
الدنيا ونسى أصله وموطنه ، وحن بعضها الى العودة الى ذلك
الأصل وجعل غايته الوفاء بذلك الميثاق الذى أخذه الله عليه ،
والرجوع الى تلك الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا
العالم فإذا تم لهذه الأرواح ما أرادت ، وحدث الله التوحيد الكامل
الخالص - او ما يقاربه - وفنيت عن وجودها الزمنى وبقيت
بالله وحده . وفى هذا الفناء فى الحق يتحقق معنى الحب له ، اذ
الفناء عن الذات المتعينة هو عين المحبة لمن تبقى الذات حية فيه ولا
تشهد سواء . فالفناء فى الحق قد تحقق أزلا - فى نظر الجنيد -
اذ لم يكن فى الأزل سوى الله ، والفناء هو مطلوب الصوفية الان .

وعبارة الجنيد صريحة فى أن أرواح قديمة أزلية قبل
هبوطها الى عالم الاجساد ، حادثه زمنية بعد هبوطها، وأن وجودها
الأزلى كان بوجود الله ، وأن فنائها الأزلى كان معناه انعدام تعينها
وتشخصها . أما وجودها الزمنى فبايجاد الله اياها على نحو
(آخر) (١) .

فى ضوء هذا التفسير نفهم قول ابن سينا أن النفس جوهر
وصورة فى آن واحد ، ومحاولته التوفيق بين رأى أفلاطون فى
قدم النفس ورأى أرسطو فى حدوثها . فهى جوهر قديم قائم
بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها فى عالم الذر
قبل هبوطها الى هذا العالم ، وهى صورة حادثة من حيث تعلقها
بالجسم . فحدوث النفس عند ابن سينا هو مجرد تعلقها بالبدن
وهبوطها اليه . وهى فى هذا العالم لا وجود لها الا بوجود الجسم

(١) أبو الملا عفيفى ، التصوف ، النور الروحية فى الاسلام ص ٢١٧ -

٢١٨ ، القاهرة ، طبعة أولى ١٩٦٣ .

الذى هياه الله لقبولها وعده لها (١) . فسكنت اليه وألفته وطاب
مقامها فيه ، وبلغت به أقصى مأربها من اللذات ، فتنسيت علما
الأصلى ومواثيقها وعهودها الأولى (ألم أعهد اليك يا بنى آدم أن
لا تعبدوا الشيطان) (٢) . ولكن الهوى كما يقول ابن عباس
اله مبيود (٣) .



حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها في ميم مركزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلوع الخضع

يرمز ابن سينا للكلمة بحرف من حروفها ، قالهـاء رمز للهبوط
من الأعلى الى الأدنى ، والميم رمز للمركز أو المبدأ أو الموطن الاول
الذى انفصلت منه ، والـاء رمز للثقل ، وهو الجسم أو المركز
الأخس الذى أصبحت النفس فيه بعد هبوطها ومفارقتها المركز
الأعلى ، والجسم ثقيل لانه من الطين والتراب .

والكناية عن الكلمة بجزء منها أو بحرف من حروفها تجدها
فى القرآن الكريم فى قوله تعالى (حم) كناية عن (الرحمن) وفى
قوله تعالى (كهيعص) حيث الكاف كناية عن (الكافي) وانهاء
كناية عن (الهادى) والعين كناية (العالم) أو (العظيم) والصاد
كناية عن (الصادق) الى غير ذلك مما يذكره ابن عباس من دلالات

(١) وانظر ايضا « الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا » للدكتور أبو

الملا عفيفى الكتاب الذهى ص ٢٩٩ - ٤٤٩ .

(٢) آية ٦٠ سورة ياسين ٣٦

(٣) الكحل النفيس ، ورقة ١٩٠ .

هذه الحروف (١) • كذلك كانت العرب تحذف بعض حروف الكلمة فيقولون في جابر يا جاب ، وفي حارث يا حار (٢) • وهو ما يعرف عند النحاة بالترخيم •

ويذكر دواد الإنطاكي أن ابن سينا قصد الى هذا الرمز لسببين : الأول أن الرمز يستحث العقل على التفكير في أمر هذه المعنة التي لحقت بالنفس من هبوطها من الأعلى الى الاخرس ، والثاني هو أن خطورة الحكمة تستلزم أن نتلقاها عن طريق الرمز (٣) •

ويبدو لنا أن السبب الثاني هو الأرجح لان ابن سينا يذهب الى أن الحكماء والانبياء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لا يطلع على مقاصدهم الا من تثق بنقاء سريره واستقامة سيرته • يقول ابن سينا : (المشترك على النبي ان يكون كلمة رمزا والفاظه ايماء وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الالهى • وكذلك أجله فلاسفة اليونان وأنبيائهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والاشارات التي حشوا أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون ، وأما أفلاطون فقد عدل أرسطوطاليس في اذاعته الحكمة واطهارة العلم ، حتى قال أرسطوطاليس فاني وان عملت كذا فقد تركت في كتبى مهاوى كثيرة لا يقف عليها الا القليل من العلماء والعقلاء • ومتى كان يمكن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم أن يوقف على العلم اعرايبا جافيا ، ولا سيما البشر كلهم ،

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٢ الكشف والبيان ، ورقة ١٧ •

(٢) الكشف والبيان ، ورقة ١٣ •

(٣) الكحل النقيس ، ورقة ٢٢ •

اذ كان مبعوثا اليهم كلهم) (١) .

فلننظر فى تاويل ابن سينا للرموز والامثال التى يضربها
الله للناس على لسان نبيه - يقول تعالى : (الله نور السماوات
والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح فى زجاجة ،
الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية
ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ،
يهدى الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل
شىء عليم) (٢) .

يذهب ابن سينا فى تاويل هذه الآية مذهبا غريبا فيقول :
(النور اسم مشترك لمعنيين : ذاتى ، ومستعار - والذاتى هو
كمال المشف من حيث هو مشف كما ذكر ارسطوطاليس - والمستعار
على وجهين : اما الخير واما السبب الموصل الى الخير - والمعنى هنا
هو القسم المستعار بكلا قسميه - اعنى الله تعالى خيرا بذاته وهو
سبب لكل خير ، كذلك الحكم فى الذاتى وغير الذاتى - وقوله
السماوات والارض عبارة عن الكل - وقوله مشكاة فهو عبارة عن
العقل الهيولانى والنفس الناطقة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ،
جيدة التهيوء للاستضاءة ، لأن كل ما يقارب الجدران كان الانعكاس
فيه أشد ، والضوء أكثر ، وكما أن العقل بالفعل مشبه بالنور
كذلك قابله مشبه بقابله وهو المشف ، وأفضل المشفات الهواء ،
وأفضل الاهوية هى المشكاة - فالرمز بالمشكاة هو العقل الهيولانى
الذى نسبته الى العقل المستفاد كنسبة المشكاة الى النور ، والمصباح

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتأويل
رموزهم وأمثالهم ص ١٢٤ - ١٢٥ .
(٢) آية ٣٥ سورة النور ٢٤ .

هو عبارة عن العقل المستفاد بالفعل ، لأن النور كما هو كمال
للمشف كما حد به الفلاسفة ، مخرج له من القوة الى الفعل ،
ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهولانى كنسبة المصباح الى
المشكاة - وقوله فى زجاجة لما كان بين العقل الهولانى والمستفاد
مرتبة أخرى وموضع آخر، نسبة كنسبة الذى بين المشف والمصباح ،
فهو الذى لا يصل فى العيان المصباح الى المشف الا بتوسط وهو
المسرجة ، ويخرج من المسارج الزجاجية ، لأنها من المشفات القوابل
للضوء - ثم قال بعد ذلك كأنها كوكب درى ليجمعها إلزجاج
إلصافى المشف لا الزجاج المتلون الذى لا يستشف ، فليس شيء
من المتلونات يستشف - توقد من شجرة مباركة زيتونة يعنى به
القوة الفكرية التى هى موضوع ومادة للأفعال العقلية ، كما أن
الدهن موضوع ومادة للسراج - لا شرقية ولا غربية ، الشرق فى
اللغة حيث يشرق منه النور ، والغرب حيث فيه يفقد النور -
ويستار الشرق من حيث فيه النور ، والغرب من حيث يفقد فيه
النور - فانظر كيف راعى التمثيل وشرائطه حين جعل أصل
الكلام النور بناء عليه وقربه ثلاث ومعادنها - فالرمز بقوله
لا شرقية ولا غربية ما أقول ان الفكرية على الإطلاق ليست من
القوى المحضة النطقية التى يشرق فيها النور على الإطلاق ، فهذا
معنى قوله لا شرقية ، ولا هى من القوى البهيمية الحيوانية التى
يفقد فيها النور على الإطلاق ، وهذا معنى قوله ولا غربية - قوله
يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار ، مدح القوة الفكرية ، ثم
قال ، ولو مسها ، يعنى بالمس الاتصال والافاضة - وقوله : نار ،
لما جعل النور المستعار ممثلاً بالنور الحقيقى وآلاته وتوابعه ، مثل
الحامل الذاتى الذى هو سبب له فى غيره بالحامل له فى المادة وهو
النار ، وان لم تكن النار بذى لون فى الحقيقة ، فالمادة العامية

أنها مضيئة • فانظر كيف راعى الشرائط (١) •

هكذا يتعسف ابن سينا فى تاويل الاية فيلبسها لباسا فلسفيا
أرسطوطاليسيا فأصبحت الأمثال التى يضربها الله للناس رمزا
للفلسفة الأرسطية ودلالة عليها ! •

واذا كان الانبياء والحكماء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى
لا يطلع على مقاصدهم الا اولى الالباب فقد ارتأى ابن سينا أن
يعذو حذوهم ويمضى على متوالهم ، فحضر النفس بالذات - وهى
السر الريانى الذى أودعه الله فينا وأنزله من عالم الملكوت الى عالم
الناسوت - بالقصص الرمزية مثلما بينا فى قصة سلامان وأيسال ،
وقصة حى بن يقظان وقصة الطير ، كما خصها أيضا بهذه القصيدة
التى يجنح فيها أحيانا الى الرمز •

فهذان البيتان يرمزان الى المحنة الكبرى للنفس حيث ساقها
القهر الالهى من الأوج الى الحضيض ، ومن عالم الغيب الى عالم
الشهادة ، ومن مقارقة الجميل المحبوب الى ملازمة الثقيل المكروه •
ويعبر ابن سينا عن المبدأ الأول بالمركز ، وهو المكان الذى
يقصد الى الكون فيه بالذات • فمركز النفس ومكانها الذى تقصد
اليه وتسكن فيه وتطمئن اليه انما يكون (فى مقعد صدق عند
ملك مقتدر) (٢) • كما أن الاصل فى (ذات الاجرع) المكان
الفسيح الجميل الملائم لاتصال الاحباب والانتناس بالاصحاب
وذلك من صفات المركز والمبدأ الاول حيث كانت النفس تنظر بعين

(١) ابن سينا ، تسع رسائل ، الرسالة السادسة فى اثبات النبوات وتأويل
رموزهم وأمثالهم ص ١٢٤ - ١٢٧ •
(٢) آية ٥٥ سورة القمر ٥٤ •

الحق الى مراتب الوجود ، مستوفية فى ذاتها . معانى الوجود كله ،
فرحة بمقامها بين أبناء جنسها وخلانها من المجرديات البريئة عن
الكون والفساد (١) . وتلك هى السعادة القصوى :

وللمراد بشاء الثقيل الجسم الحيوانى الذى هو الهيكل
الانسانى ، وهو ثقيل لانه قد من التراب ، وهو أثقل المتأخر
الأريمة الاولى التى تتكون منها الاجسام عند انبأ وقليس . أما
المعالم والطلول الخضع فهى مواضع الاحياء وآثارهم التى تتمايل
حتى تساقط بعضها على بعض ، ثم وهنت لبعء عهد أصحابها بها
وعمارتهم لها (٢) .

فعلقة ثاء الثقيل أو علاقة النفس بالبدن اشارة الى عالم
التكليف ، والتكليف سر من أسرار الالهية لاطهار الربوبية
واثبات أدلة العبودية .

تبكى اذا ذكرت عهدا بالحمى بمسامع تهوى ولا تتقطع
وتظل ساجدة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الأربع

قلنا ان الله تعالى أخذ العهد والمواثيق على النفس وهى بعد
فى عالم الذر ، موجودة بإيجاد الله لها ، وقبل وجودها فى هذا
العالم وتعينها وتشخصها بتملقها بالبدن ، فأمنت به تعالى وأقرت
بتوحيده . ولكن ما أن علقث بها ثاء الثقيل ووقعت فى شرك
الجسم ولذاته وشهواته حتى أصابها الانكسار والخضوع لهذه
اللذات والشهوات البدنية ، فشغلت النفس بلذات الجسم ومتاع
الدنيا ، فنسيت عهدا ومواثيقها التى أخذها الله عليها ،
وقطعتا على نفسها قبل أن تهبط الى هذا العالم . نصبت تلك

(١) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٢٣ ، الكشف والبيان ورقة ١٦ .

المهود والمواثيق رغم الشرائع التي بعث الله بها الرسل والأنبياء ليذكروها بعالمها الأصلي ومعادها وعودتها الى بارئها ، فمن وظيفة النبي عند ابن سينا أن يدبر للناس تدبيرا يحفظ بقاء سنته ، ويسن لهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه لكي يستمر الناس على معرفتهم بالله والمعاد ويجنبهم النسيان ويذكرهم بان لهم صانعا واحدا قادرا وأن طاعته حق على كل انسان ، وأن الامر له وحده ، لانه خالقهم - يسن النبي للناس أفعالا ويفرض عليهم تكريرها في مدد متقاربة وتكون مقرونة بما يذكر بالله تعالى وبالمعاد . وهذه الأفعال هي العبادات ، فالعبادات منبهات ، والمتنبهات اما حركات فهي كالصلاة ، وأما اعدام الحركات فهي الصيام ، فانه وان كان معنى عدميا الا انه يحرك الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه الى الله - ويجب أن يخلط بذلك أمورا اخرى ان أمكن لتقوية السنة وبسطها ولنفعها للناس في الدنيا مثل الحج والقرايين والجهاد ، وكل ذلك ينبغي أن يكون خالصا لله - وأشرف العبادات هو ما كان خالصا لوجه الله كالصلاة - فيجب أن يسن للمصلي من الطهارة والتنظيف سننا بالغة ، فضلا عن الخشوع والخضوع وغض النظر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب ، وذلك حتى ينتفع العامة بهذه العبادات برسوخ ذكر الله تعالى في أنفسهم ، فيدوم تشبثهم بالسنة والشرائع التي هي مصدر السعادة وأصل كل سعادة لعامة الناس - فعادة الناس لا يبلغون السعادة في هذه الدنيا الا اذا تمسكوا بالسنة والشرعية (١) -

ولكن مع كل هذه المنبهات قد تنسى النفس أصلها وعهودها ومواثيقها ومعادها ، لكنها حين تنتبه من رقدتها وتصلحو من سكرتها وتذكر عالمها الأصلي ومواثيقها تبيكي وتهتم دموعها من

الآلم والحسرة على نسيانها وعدم امتثالها للطاعات وركونها للذات .
تبكى وتندب حالها وحال الجسم الذى أوقع بها فى المهالك
والمصاعب والمتاعب ، وتزداد هما وغما على فوات الاكتساب
والياس من الاستدراك (١) ، لأنها تعلم أن سعادتها فى معادها
ومنزلتها فى الآخرة بقدر اكتسابها للفضائل وعملها للخير
وامتثالها للشرائع فى هذه الدنيا .

حين تذكر النفس عالمها الأول وتذكر أنها قصرت فى
الاكتساب وأخلدت الى اللذات تشعر بالبلاء المقيم وتسفح الدمع
حسرة (على ما فرطت فى جنب الله) (٢) .

وتظل حزينة باكية نادمة على مقامها فى الجسم الذى وهن
بعضف الرياح به مرور الزمن وتماقب الأيام عليه . ولم يعد
الجسم الذى أصابه الوهن صالحا لتبلغ النفس به مأربها من
اللذات .

فلم لا تسفح الدمع غزيرا وقد خسرت الدنيا والآخرة جميعا ،
خسرت الدنيا ولذاتها عندما وهنت آلاتها التى كانت تبلغ بها
اللذات ، وخسرت الآخرة عندما شغلتها لذات الدنيا عن الاكتساب
والامتثال .



اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المربع
هذا البيت يذكرنا بقصة الطير عند ابن سينا حيث يقول :
(برزت طائفة تقنص فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ، وهياوا

(١) الكحل النفيس ورقة ٢٦ - ٢٨ .

(٢) آية ٥٦ سورة الزمر ٣٩ .

الأطعمة ، وتواروا في الحشيش ، وأنا في سراية طير اذ لعظونا ،
فصفروا مستدعين ، فأحسنا بخصب وأصحاب ماتخالج في
صدورنا ريبة ، ولازعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرونا اليهم
مقبلين ، وسقطنا في خلال الشرك أجمعين ، فإذا الحلق ينضم على
أغناقنا والشرك يتشبث بأجنحتنا ، والحيائل تتعلق بأرجلنا .
ففرعنا الى الحركة فمازادتنا الا تعسيرا ، فاستسلمنا للهلاك .
وشغل كل واحد منا ماخصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه .
وأقبلنا بتبين الحيل في سبيل التخلص زمانا ، حتى أنسينا صورة
أمرنا واستأنسنا بالشرك ، واطمأننا الى الأقفاس . فاطلمت ذات
يوم من خلال الشبك فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها
وأجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها
بقايا الحيائل ، لا هي تؤودها فتعطليها النجاة ، ولا تبينها فتصفو
لها الحياة ، فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونفست على ما ألفته ،
فكدت أنحل تأسفا او تنسل روحى تلهفا ، فناديتهم من وراء
القفص أن اقربوا منى توقفونى على حيلة الراحة ، فقد أعنفنى
طول المقام . فذكروا خدع المقتنعين فما زادوا الا تقسارا ،
فتأشدهم بالنحلة القديمة والصعبة المصونة والعهد المحفوظ ما
أحل بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدورهم الريبة ، فوافونى
حاضرين . فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت
به ، فاستياسوا واستأنسوا بالبلوى . ثم عالجونى فبيعت الجبال
عن رقبتي والشرك من أجنحتى وفتح باب القفص ، وقيل لى :
اقتنم النجاة . فطالبتهم بتخليص رجلى عن الحلقة فقالوا : لو
قدرنا عليها لابتدرونا أولا وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك
الليل . فتهضت عن القفص أطر ، فقيل لى : إن أماما بقاعا لن
نأمن المحذور الا أن تأتى عليها قطما ، فاقف آثارنا نتج بك
ونهدك سواء السبيل . فساوى بنا الطيران بين صدفى جبل الالة

فى واد معشب خصيب ، بل مجذب خريب ، حتى تختلف عنا اجنابة
وجزنا جيزته ووافينا هامة الجبل ، فاذا امانا ثمانى شواوق تنبوا
عن قللها اللواحق ، فقال بعضنا لبعض : سارعوا قلن نأمن انها
بعد ان نجوزها ناجين ، فنانقنا الشد حتى آتينا على دسنة من
شوامخها . انتهينا الى السابح ، فلما قفلقلنا تخوته قال بعضنا
لبعض : هل لكم فى الجمام ، فقد اوهننا التصيب ، بيننا وبين
الأعداء مسافة قاسية . فرأيتا أن نخص للجمام من أيداننا
نصيبا ، فان الشرود على الراحة أهدى الى النجاة من الانبئات .
فوقفنا على قلته فاذا جتان مخضرة الارجام ، عامرة الاقطار ،
مثمرة الاشجار ، جارية الانهار يرى بصرك نعيمها بصورة تخاذ
ليها بها تشوش العقود وتستبهرت الابواب ، وتسمعك ألحانا مطرية
لاذنا ، واغاني شجية ، وتشمك روائح لايداتيهـا المسك
السرى ولا المنبر الطرى . فاكلنا من ثماره وشربنا من أنهاره ،
ومكثنا به ريثما أطرحنا الاعياء . فقال بعضنا لبعض : سارعوا
فلا منخدعة كالامن ، ولا منجاة كالاخطا ، ولا حصن امنع من
اساءة الظنون ، وقد امتد بنا المقام فى هذه البقعة على شفا غفلة
وورائنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا . فهلموا
نبرح ونهجر هذه البقعة وان طاب الثواء بها فلا طيب كالسلامة ،
وأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن
متها ، فاذا شامخ حاض رأسه فى عنان السماء تسكن جوانبه
طيور لم الق أعذب ألحانا وأحسن ألوانا وأظرف صورا وأطيب
مماشرة منها . ولما حللنا فى جوارها عرفنا من احسانها وتلطفها
وايناسها ما تعمدتنا به واياذى لن نهى بقضاء أهونها وان قصرنا
عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا اليه اضلقلنا . ولما تقرر بيننا
وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا ، فظهرت المساهمة فى
الاهتمام . وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك

الاعظم • وأى مظلوم استمداه وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته • فأظلمنا الى اشارتها وتيممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لاذنه ، فخرج الامر ياذن الواردين، فأدخلنا قصره فاذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رجه ، فلما عبرنا رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الاول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرة الملك • فلما رفع لنا الحجاب، لاحظت الملك فى جماله مقلتنا ، علقته به أفئدتنا ودهشنا دهشا عاقنا عن الشكوى فوقف على ماغشينا ، فرد علينا الثبات بتلفه، حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبرنا بين يديه عن قصتنا • فقال : لن يقدر على حل العبائل عن أرجلكم الا عاقدوها بها ، وانى منفذ اليهم رسولا يسومهم ارضاءكم واماطة الشرك عنكم • فانصرفوا مغبوطين • وهو ذا نحن فى الطريق مع الرسول واخوانى متشبثون بى يطلبون منى حكاية بهاء الملك بين أيديهم • وسأصفه وصفا موجزا وافرا فأقول :

انه الملك الذى مهما حصلت فى خاطرك جمالا لا يمازجه قبح ، وكمالا لا يشوبه نقص صادقته مستوفيا لديه • وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفى عنه كله ، لحسنة وجه ، ولجودة يد ، من خدمة فقد اغتتم السعادة القصوى ، ومن صرمة فقد خسر الآخرة والدنيا (١) •

حرصنا على أن نسوق قصة الطير بنص عبارة ابن سينا لتبين أن لغة ابن سينا فى هذه القصة وفى القصيدة العينية واحدة :

(١) ابن سينا ، رسالة الطير ، ٤٣ - ٤٧ ، حققها ونشرها مهران أنظر رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أمرار الحكمة المشرقية طبعة لندن ، ١٨٩٩ •

فالالفاظ التى يستخدمها فى العينية تتردد بعينها فى هذه القصة ،
والامثلة على ذلك كثيرة :

مر بنا فى القصة قوله : (فنصبوا الجبائل ورتبوا الشرك) ،
(حتى أنسينا صورة أمرنا ، وأستأنسنا بالشرك) ، (فذكرتنى
ما كنت أنسيته ، ونقضت على ما ألفته) ، (وأطمأننا الى الاقفاص) ،
(فإذا شامخ خاض رأسه فى عنان السماء) •

والشرك والنسيان والائتناس والتذكر والالفه والقفص
واليموخ كلها ألفاظ تتردد فى القصيدة العينية حيث يقول :

انت وما الفت فلمما واصلت
أنست مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا بالحمى
ومنازلا يرافقها لم تقنع
تبكى اذا ذكرت عهدا بالحمى
ببدامع تهمى ولم تتقطع
اذ عافها الشرك الكثيف وصدها
قفص عن الأوج الفسيح المربع
فلأى شيء أهبطت من شامخ
الى قعر الحضيض الأوضع

هذا التطابق فى اللفظ والقصد بين قصة الطير والعينية
يبدد كل شك أثير حول صحة نسبة العينية الى ابن سينا • فالقصة
والقصيدة ترمزان الى رحلة النفس وهبوطها من السماء الى
الأرض ، ومحنتها الكبرى ووقوعها فى الشرك الذى نصبه القدر
لها ، وحبسها فى هذا الجسم أو القفص الضيق المباين لطبيعتها ،
ثم محاولتها الخلاص من هذا الحبس وعودتها الى عالمها الاصلى •
وهذا المعنى هو ما عبر عنه أفلاطون فى محاورة فيدون ومحاورة
فيدروس •

... رأينا أن ابن سينا شبه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ، وهو في هذا البيت الذي نحن بصدده وفي قصة الطير التي عرضنا لها يشبه البدن ولذاته بالشرك الذي امتدت حباله واختفت عوائله فوقعت فيه النفس ، وأصبح الجسد بمثابة القفص الذي حبست فيه عن التحليق في عالمها الفسيح فتشبيه النفس بالحمامة في مطلع القصيدة ثم تشبيه الجسم بالقفص في هذا البيت وفي قصة الطير يؤدي إلى اتساق المعنى وانتظام الدلالة في نسق واحد .



حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع
وغدت بمقارفة لكل مخلف عنها حليف الترب غير مشيع

ويشير ابن سينا في هذين البيتين الى قرب انتهاء الأجل بالموت ثم حصول الموت بالفعل ، ومقارفة النفس للجسم ، وخلاصها منه ، وخروجها عنه ، وعودتها الى العالم الفسيح الذي جاءت منه ، تاركة ورائها البدن في تربته ، غير آسفة على فراقه ، ولا مودعة له . وكيف تودعه أو تشيعه وقد أصبح خرابا وانتهى الى التراب ، وتمطلت ادراكاته وانحلت أجزاؤه . والنفس فرحة بنجاتها وخلاصها من الجسم ، غير آسفة على فراقه الا أن ابن سينا مع ذلك يصف غدوها بما ينبغي عن الجوى والألم والحزن على فراق هذا الجسم الذي ألفته . فهي فرحة بنجاتها وخلاصها ولكنها حزينة على الرحيل والفراق . ولا شك أن للرحيل آلاما ، وللفراق أحزانا ، وللموت مكرات توجبها شدة الاشتياق الى هذا البدن الذي حلت فيه زمنا وسكنت فيه أبدا . ولكن يخفف من آلام الرحيل وأحزان الفراق انحطاط القوى ووهن التركيب .

يصف الشاه روى أحوال الناس في الموت فيقول : (ان
أحوال الناس في الموت تختلف وذلك لاختلاف مطالبهم وجواهر
همهم ، فمنهم عام ، وخاص وخاص الخاص ٠٠٠٠ فما العام
الذى هو همه الدنيا ، حريص على جمع المال من حله وغير حله ،
يفتخر بكثرة ماله ويبتغى به على أمثاله ، وهو الذى يشق عليه
الموت لمفارقة الوجود ، وذلك لتثبيت آماله بزخرف الدنيا الخالية ،
ولشفق نفسه بحب العاجلة ، وفي خراب آخرته بعمارة دنياء ،
كره النقلة لا محالة . فتراه عند ورود حياض الموت يتململ ٠٠

وأما الخاص فهو الذى همه الجنة والدار الآخرة ، فتراه
ممرضا عن الدنيا ، متوجها الى الآخرة ، لم يفتر يزخارفها ، ولم
ينتظر الى حسن معاطفها ، فقد شغله عنها جمال الآخرة ٠٠ وهذا
وامثاله الذين تتوفاهم الملائكة طيبين ٠٠٠ وأما خاص الخاص
فهو الذى همه طلب الحق تفريدا وتصفية قلبه تجريدا ، قد
اختلف من أودية التفرقة الى حضرة الجمع ، فتراه مسرورا بكمال
الانس ، راتما فى رياض القدس ، ويشتاق الى لقاء الله تعالى
شوق الظمان الى المورد العذب . ومن كان واثقا بسلامته من
الخيانة فرح بفك باب السجن عليه ٠٠٠) (١) .

فالموت هو الغاية القصوى للنفس المطمئنة ، لأن فيه خلاصها
من هذا القيد الثقيل ، وخروجها من هذا الققص المظلم ومن ثمة
كانت فرحتها به . أما الهلع من الموت فيسبب غلبة الطبايع ،
وخضوع النفس للقيد ، وجبها للشهوات والادراكات التى ألفتها
بجواره .



هجمت وقد كشف الفطاء فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجع

يجمع ابن سينا في هذا البيت بين معنيين مختلفين هما النوم واليقظة الذى يعبر عنهما بالهجوم وكشف الفطاء - والنوم او الهجوع هو السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس ، وهو هنا الموت ، وبين الموت والنوم شبه كبير (١) - وعند الموت ينكشف عن النفس الفطاء والحجاب والمراد به البدن الذى يعوق النفس عن رؤية المعانى الحقّة للوجود - وهذا المعنى يعبر عنه ابن سينا فى كتاب الشفاء فيقول « ان معانى جميع الامور الكائنة فى العالم مما سلف ، ومما حضر ، ومما يريد أن يكون موجودة فى علم البارى ، والملائكة العقلية من جهة ، وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة - - وان النفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة ، وليس هناك احتجاب ولا بخل ، وانما الحجاب لقوايل اما لانفمارها فى الاجسام ، واما لتدنسها بالأمور الجاذية الى الجنبية السافنة - واذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة » (٢) -

والفراغ من الجسم وآفاته وغوائله لا يتأتى للنفس الا بالنوم أو الموت وحيث ينكشف عنها الحجاب وتستيقظ من غفوتها وغفلتها ، كما قال تعالى « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٣) وكما روى عن رسول الله أنه

(١) قال تعالى « وهو الذى يتوفاكم فى الليل » فاطلق اسم الوفاة على النوم لاشتراك النوم والموت فى الصفات التى ذكرناها من السكون والهمود والاستقرار وتعطل الحواس وترك الالتفات للبدن ولذاته .
(٢) الشفاء ، كتاب النفس ، ص ١٨٨ .
(٣) آية ٢٢ سورة ق ٥٠ -

قال « الناس فاذا ماتوا انتبهوا » (١) . والنوم فى هذا الحديث الشريف كناية عن الغفلة بسبب تعلق النفس بالبدن وانغماسها فى لذاته وعوارضه وادراكاته الحسية ، فلم تعد قادرة على الالتفات والمطالعة لتلك الحقائق المجردة فى العالم العلوى . فاذا فارقت البدن تخلصت من تلك الملائق والقت عنها ذلك الحجاب الكثيف ، وانكشف عن بصيرتها ذلك الغطاء ، فتبينت أحوال غفلتها ، وأبصرت بالعين الحقبة والبصيرة النافذة أمرار الحق الذى لا يختلف ولا يتبدل (٢) .



وغدت تغرد فوق ذروة شاهق
والعلم يرفع كل من تم يرفع

وكيف لا تغرد حمامة الدوح المقدسة عندما تصعد الى ذرى شجرة الاحدية وقد تحررت من سجنها وارتفع عنها الحجاب وكشف عنها الغطاء ، وزال عن بصيرتها انفين ، فحصلت على أتم كمالاتها الملائمة لطبيعتها وماهيتها ، حين شاهدت معانى الوجود كله مجردة ، دائمة ، ثابتة ، لا يلحقها تغير ولا يشوبها نقص . وهى تغرد شكرا لله الذى أهبطها الى هذا العالم وهيا لها هذا البدن الذى مكنها من اكتساب الخير والامثال للطاعات فى دنياها (٣) ، فمادت الى جواربها تجنى ثمار الطاعات ، فرحة بعلو المنازل والدرجات . وهذه المنازل ثمرة العلم والاكتساب ، وصدق الله العظيم حيث يقول فى كتابه الكريم « ألم تر كيف ضرب الله مثلا

(١) الكشف والبيان ، ورقة ٢٤ .

(٢) النهج المستقيم ، ورقة ٧٥ .

(٣) الكحل النفيس ، ورقة ٤٧ .

كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » (١) .

والعلم هو الأصل في الاكتساب والعمل ، لاننا لا نعمل الا بمقتضى ما نعلم وهو لذلك سبب السعادة في الدنيا وفي الآخرة .
هو سبب السعادة في الدنيا لان فيه العز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك » (٢) ، كما انه يوجب الاحترام في الطبع . أما ثمره العلم في الآخرة فهي القرب من الله والالتحاق بأفق الملائكة وعالم المجرىات ، والصعود الى أعلى الدرجات والمنازل في جنات النعيم ، قال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات » (٣) وعن ابن عباس أن للعلماء درجات فوق المؤمنين (٤) ، يقول تعالى « شهد الله أن لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط » (٥) ، فبدأ الله تعالى بنفسه ثم ثنى بالملائكة وذكر من بعدهم أهل العلم .

وكما يطلب العلم من حيث هو ذريعة الى القرب من الله وأصل السعادة في الدنيا والآخرة فانه يطلب لذاته باعتباره كمالا للنفس ، وكمال كل شيء انما هو تمام تأديته للوظيفة التي اختص بها ، والعلم هو الخاصية التي يتميز بها الانسان عن سائر الاحياء في هذا العالم . وعلى ذلك فكمال النفس الانسانية انما يكون بمزاولة هذه الوظيفة التي خصها الله بها . فالانسان انسان

(١) آية ٢٤ - ٢٥ سورة ابراهيم ١٤ .

(٢) الفزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ، ص ٦ .

(٣) آية ١١ سورة المجادلة ٥٨ .

(٤) الفزالي ، احياء علوم الدين ، ج ١ ص ٥ .

(٥) آية ١٨ سورة آل عمران ٣ .

لعلمه وفضله ، يرفعه الله بعلمة وكسبه لا يماله وجاءه وقوته .

يقول ابن سينا : « ان النفس التقية الطاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بأوساخ البدن فانها اذا فارقت البدن رجعت الى عالمها بأهون سعى » . اقول : ان النفس اتخذت البدن ليكون لها الزينة التى تختص بالامور العقلية ، وهو الزينة العقلية ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والبهاء الحقيقى . فمسبيل النفس أن تجعل البدن والالات البدنية مكاسب يكتسب بها الكمال الخاص بها فقط . ومن المعلوم أن اشتغال النفس بالجانب الادنى يصده عن الجانب الاعلى ، كما أن اقباله على الجانب الاعلى يصده عن الجانب الاسفل ، فان النفس ليست مخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئة تعرض للنفس من الاقبال . فاذا صارت النفس بدنية وتمكنت فيها هيئات اتقيادية للامور البدنية من الشهوة والغضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها ، كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فتكون مصدودة عن العالم العلوى . . . فاذا فارقت النفس لبدن وهيأتها استعلائية ، بقيت متصلة بالعالم الاعلى ، لابسة الجمال الابهى ، منقطعة عن العالم الذى كانت فيه » (١) .



فلأى شيء أهبطت من شامخ
عال الى قعر الحضيض الأوضع
ان كان أرسلها الاله لحكمة
طويت عن القلب اللبيب الاروع

(١) ابن سينا تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانصاف ص ٤١ - ٤٢ ، حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن يدوى .

فهبوطها ان كان ضربة لازب
لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل حقيقة
فى العالمين فخرقها لم يرقع

بعد أن فرغت النفس من رحلتها وعادت الى موطنها الاصلى
الذى أهبطت منه يتساءل ابن سينا عن سبب هذه الرحلة أو سبب
هذه المعنة . هذا التساؤل يثير مسألة من أخطر مسائل الفلسفة
جميعا ونعنى بها مسألة الحكمة أو الغرض من هذا الوجود الذى
فرض على الانسان فرضا دون رغبة منه أو اختيار . وهى أول
مسألة أثرت فى الخليقة ووقعت حولها الشبه والشكوك وذلك حين
عارض ابليس النص والامر بالرأى . يسلم ابليس فى مناظرته
مع الملائكة حول الحكمة من الخلق والتكليف بأن الله تعالى الهه
« واله الخلق ، عالم قادر ، لا يسأل عن قدرته ومشيتته ، فانه
مهما أراد شيئا قال له : كن ، فيكون ، وهو حكيم ، الا أنه يتوجه
على مساق حكمته أسئلة .. :

أولا : انه علم قبل خلقى أى شىء يصدر عنى ويحصل منى ،
فلم خلقنى أولا ؟ وما الحكمة فى خلقه اياى ؟ .

ثانيا : اذ خلقنى على مقتضى ارادته ومشيتته فلم كلفنى
بمعرفته وطاعته ؟ وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع
بطاعة لا يتضرر بمعصية ؟ .

ثالثا : اذ خلقنى وكلفنى فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة ،
فعرفت وأطعت ، فلم كلفنى بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة
فى هذا التكليف على الخصوص ، بعد أن لا يزيد ذلك فى معرفتى
وطاعتى ؟ .

رابعا : اذ خلقتنى وكلفنى على الاطلاق ، وكلفنى بهذا التكليف على الخصوص ، فاذا لم أسجد ، فلم لعننى وأخرجنى من الجنة ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لم أرتكب قبيحا الا قولى :
الا أسجد الا لك ؟ *

خامسا : اذا خلقتنى وكلفنى مطلقا وخصوصا ، فلم أطلع ، فلعننى وطردنى ، فلم طرقتنى الى آدم حتى دخلت الجنة ثانياً وغررته بوسوستى ، فأكل من الشجرة المنهى عنها وأخرجه من الجنة معى ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو منعنى من دخول الجنة لاستراح منى آدم ، وبقي خالدا فيها ؟ *

سادسا : اذ خلقتنى وكلفنى عموما وخصوصا ، ولعننى ، ثم طرقتنى الى الجنة ، وكانت الخصومة بينى وبين آدم ، فلم سلطنى على أولاده حتى أراهم من حيث لا يروننى ، وتؤثر فيهم وسوستى ولا يؤثر فى حولهم وقدرتهم واستطاعتهم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو خلقهم على الفطرة دون من يختالهم عنها فيعمشوا طاهرين ، سامعين ، مطيعين ، كان أحرى بهم واليق بالحكمة .

سابعا : سلمت هذا كله : خلقتنى ، وكلفنى مطلقا ومقيدا ، واذا لم أطلع لعننى ، وطردنى ، واذا أردت دخول الجنة مكننى وطرقتنى ، واذا عملت عملى أخرجنى ، ثم سلطنى على بنى آدم ، فلم اذ استمهلتهم أمهلنى ، فقلت : أنظرنى الى يوم يبعثون . قال : انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم ؟ وما الحكمة من ذلك بعد أن لو أهلكنى فى الحال استراح آدم والخلق منى ، وما بقى شر ما فى العالم ؟ أليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر .

قال : فهذه حجتى على ما أدعيتيه فى كل مسألة ... فأوحى الله الى الملائكة عليهم السلام قالوا له : انك فى تسليمك

الاول أنه الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص ، اذ لو صدقت
اننى اله العالمين ما احتكمت على بـ « لم » ، فانا الله الذى لا اله الا
أنا ، لا أسأل عما أفعل والخلق مسؤولون (١) -

تلك هي الاسئلة التى بدأت مع أول معصية ، وما زالت هي
بعينها الى اليوم الاسئلة المحيرة لكل انسان حين يتساءل عن سبب
وجوده وعن الحكمة فى تكليفه وابتلائه . وليس أمام الانسان
ازاء تلك الحيرة الا طريقان فاما التسليم والاستسلام والايمان
والاذعان والانقياد واما الرجوع الى العقل والبحث عن حكمة الله
فى خلقه وأمره ونهيه ، وقد أمرنا الله تعالى بالنظر والاعتبار
والتفكير ورغبنا فيه وحثنا (٢) عليه ولو رجعنا الى العقل لوجدنا
الناس مختلفين حول الغرض من الخلق ، ويصور لنا الما تريدى
هذه الاختلافات فيقول :

« قال قوم : السؤال فاسد ، لا يسأل عن ذلك ، اذ الله سبحانه
حكيم ، لم يزل عليم غنى ، فعله لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، اذ
يخرج الفعل عنها لجهل بها ، ولما يخاف قوت نفع لو حفظ طريق
الحكمة ، فاذا كان الله سبحانه عليما لا يجهل ، غنيا لا يمسه حاجة
ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة . وسؤال « لم »
ليست فيه الحكمة ، ولذلك نفى الله عز وجل توهم اللبس عن فعله
ققال « وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين » (٣) الى
قوله : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (٤) ، والحق الويل بمن
يظن به الحاجة أو فى فعله السفه » -

(١) الشهرستاني ، كتاب الملل والنحل ج ١ ص ١٠ - ١٣ .

(٢) انظر على سبيل المثال سورة النعام ٤ آية ٨٢ ، وسورة الفاتحة: ٨٨

آية ١٧ - ٢٠ .

(٣) سورة الانبياء ٢١ آية ١٦ .

(٤) سورة الانبياء ٢٢ آية ٢٣ .

وقال قوم من المعتزلة : رأى الاصلح كذلك ففعل ، ولا يسأل
عن فعله الاصلح . .

وقال قوم : اذ هو جواد كريم لزم الوصف يافاضته الجود ،
فلا بد من خلق يكون بخلقه واهبا مفيضاً جوده عليه ، وهو قادر ،
وقدرة لا تحقق الفعل البتة ضائعة ، فلذلك خلق (١) . . .

وقال قوم : السؤال محال لما يوجب تقدم علة لما يخلق .

وقال قوم : خلق العالم لملل يكون منها وفيها وما بعدها ،
وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقب الصنيع ،
وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا يفعله فهو غير حكيم .
ثم اختلف فى المعنى الذى له خلق : من يقول : خلق جل العالم
للمتحن فيه ، اذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر الملو
والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسفه ، فهم
المقصودون من الخلق ، وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم ،
وللامتحان بها ، وسخروا لهم ، والمتحنون خلقوا للمعبادة ، أو
لأنفسهم ليسموا لعواقب يحمدون عليها ويذمون . . « (٢) » .

ويتبين لنا من كل ما تقدم أنه لو صح الايمان لما تجاوز
العقل حدوده ، ولما حكم على من لا يحتكم عليه - فالعقل عاجز
محدود لا يدل الا على عاجز محدود مثله - العقل عاجز لانه قوة
استدلالية قد تصيب وقد تتخطى ، وهو محدود ومقيد داخل

(١) قارن ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٢٥٤ - ٢٥٧ .

(٢) قارن ابن سينا ، كتاب للنجاة ص ٢٨٤ .

(٣) الماتريدى ، كتاب التوحيد ص ٩٦ - ٩٨ .

استدلالاته ، فكيف يدرك اللا محدود اللا مقيد ؟ وكيف يعرف
الحكمة من الخلق والتكليف، والحكمة من المحنة والابتلاء ؟ ولذلك
كان سيدنا أبو بكر الصديق يقول : سبحان من لم يجعل للخلق
طريقا الى معرفته الا بالمجز عن معرفته . ولكننا مع ذلك مكلفون
بالعرفة ، بل أنها أول فرض افترضه الله تعالى على عباده والغاية
من وجودهم ، وذلك لقوله تعالى « وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون » (١) وفسرها ابن عباس « الا ليعرفون » أى يعرفونه
بأسمائه وصفاته وأفعاله التى ابرزها الله لهم ليستدلوا بها على
وحدانيته ، أما ذاته فلا سبيل الى معرفتها والاحاطة بها لقوله
تعالى « ولا يحيطون به علما » (٢) ، وكذلك الحكمة من الخلق
والتكليف خافية ، لم يطلع عليها غيره ، لأنها من الدقائق التى
لا تنكشف للعقل عند تأمله فى الوجود . ولو انكشفت وعلمت
ما عارض انس ولا جن فى الابدان والتكليف ، ولما توجهت على
مساق حكمة الله تعالى معارضات ابليس . وقد قيل بأن فيثاغورس
قال لسقراط : لو امتنعت المجرىات المقدسة عن معارضة الفياض
فى هذه الأوضاع لابرقت الاشعة على زوايا مناطق الوجود بحكمة
الابدان ، ولكنهم عوقبوا على معارضتهم بحرمان الحكمة فطويت
فى الجنائى المعركة » (٣) .

طويت اذن حكمة الخلق عنا واستأثر بها واهب الوجود ؛ ومن
هنا كانت تحيرة الانسان وقلقه فى هذا الوجود وسعيه الدائبا
لكشف أسرار هذا الوجود وحقيقته . وفى هذا السبيل نجد الانسان
وعزته وسعاده فى دنياه وعقباه . لكن الالتفات الى البدن

(١) آية ٥٦ سورة الناريات : ٥١ .

(٢) آية ١١٠ سورة النازعات : ٢٠ .

(٣) الكحل النقيس . ورقة ٥٢ .

والاشتغال بتدبيره والانعماس فى لذاته يعوق النفس عن تحصيل ما به سعادتها من العلم والعمل ، فتمود الى معادها بالخسران المبين ، والخرق الذى لا يرقع بمفارقة الجسم الذى مارست من تغلاله اللذات ، وقصرت عن اتخاذه آلة للعلم بالأسرار الغفية فى عالم الغيب والشهادة أو عالم الملك والملكوت .

يقول ابن سينا : (ان النفس انما صارت الى هذا العالم رحمة من الله على هذا العالم وتزيينا له ، بأن تكون له حياة وعقل ، فانه ما كان يكون هذا العالم متقنا للاتقان التام . وقد كفى ما هو ممكن من الحياة العقلية . واذا كان ذلك ممكنا لها ، وجهب أن يفيض من العناية الالهية التى هى جود بعض ، ثم لم يمكن أن يكون لاجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها ، فلذلك أسكن فيها النفس ليتم بها هذا العالم ، وليكون فيه كل شيء مما فى العالم العقلى ما يمكن ، أى فتكون المادة الجسمانية فيه بصورة بصورة هى محاكية للصورة العقلية الحقبة التى فى عالم العقل على ما يمكن ، وأن يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وأن يكون فيها منشأ حياة عقلية كما هناك) (١) .

اقتضت العناية الالهية اذن أن يكون الجود بالوجود عام الفيزى ، فدخلت النفس الى هذا الوجود للدلالة على كمال الجود والرحمة . هذا الجود الكامل بالوجود يتجلى فى هذا السر العظيم الذى أودعه والتراب ، فقد جعل الله التراب صفة الذرة العابطة لتلك اللطيفة الربانية . وأما كمال الرحمة فلأن الانسان رغم أنه يقفد فى الأرض ويسفك الدماء بسبب ما فيه من الشهوة والغضب إلا أن الله مع ذلك قد أودع فى قلبه نور العرفان (٢) .

(١) ابن مينا ، تفسير كتاب « اثولوجيا » من الانشاق ص ٤٥ - ٤٦ ،

حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوى .

(٢) فخر الدين الرازى ، كتاب النفس والروح شرح قوامها ص ١٠ .

وهي التي قطع الزمان طريقها
حتى لقد غربت بغير المطلع
فكانها برق تالق بالعمى
ثم انطوى فكانه لم يلمع

قلنا ان النفس قد يستولى عليها عشق اللذات الجسمية
وتدفع للبدن ومطالبه فتغفل عن اللذات الروحية الملائمة لطبيعتها
وتقصر في تحصيل العلم والاكتساب والامتثال للتكليف ، لكن
الزمن يحرمها من لذات الجسم التي ألفتها وعشقتها ، ويقطع
عليها الطريق الى تلك اللذات ، لأن مرور الزمن يوهن الجسم ،
ومتى وهن الجسم لم يعد صالحا لتبلغ النفس به مآربها من اللذات
التي ألفتها بجواره . وحين يرتد الانسان الى أرذل العمر ويشرف
على الموت وتوقن النفس أنها راحلة لا محالة عن هذا البدن ، قاطعة
لعلاقتها به تشمر بالبلاء العظيم ، والشقاء المقيم . يقول ابن
سينا : (وأما اذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبّهت
وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي
بالطبع نازعة اليه ، اذ عقلت بالفعل أنه موجود ، الا أن اشتغالها
بالبدن قد أنساها ذاتها ومعشوقها ، كما ينسى المرض الحاجة الى
ما يتحلل ، وكما ينسى المرض الالتذاذ بالعلو واشتهاءه ، وكما
تميل الشهوة بالمرض الى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حينئذ
مع الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ،
ودللنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة » (١) .

(١) ابن سينا ، الشفاء . الالهيات ، ج ٤٢٧ ، النجاة ص ٢٩٤ .

فالنفس قد سدت على نفسها طريق النجاة من الشسقاوة
والمعقاب عندما أنست الى البدن وتعلقت بلذات الدنيا ونسييت
عالمها الاصلى الذى هبطت اليها منه فلما استيقظت النفس من
رقدتها وصحت من سكرتها ورحلت عن هذا الجسم وغربت عن هذا
العالم وعادت الى موطنها التى أشرقت علينا منه بأن لها ما بين
الموطنين من تفاوت فى صفات القدم والحدوث ، والثبات والتغير ،
والكمال والنقصان ، والمعقول والمحسوس .

ويشبه ابن سينا حياة النفس فى البدن بالبرق الخاطف
الذى لا يرجى دوامه لان زمان اتصال النفس بالبدن مهما كان
مديدا لا يقاس بزمان العالم من بدايته الى نهايته (١) فحياة
الانسان فى هذه الدنيا ومضة لمعت وتلألأت ثم أنطفت بسرعة
البرق .

(١) مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .

مراجع البحث

أولا : مؤلفات ابن سينا :

- ١ - كتاب الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢ - كتاب الشفاء . راجعه وقدم له الدكتور ابراهيم مذكور ، نشرة وزارة الثقافة ، القاهرة : ١٩٥٣ - ١٩٦٠ .
- ٣ - كتاب النفس (من أجزاء كتاب الشفاء) ، حققه ونشره الدكتور فضل الرحمن ، اكسفورد ١٩٥٩ .
- ٤ - كتاب النجاة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥ - كتاب الانصاف ، انظر الدكتور سعيد الرحمن بدوي ، أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ٦ - منطق المشرقيين ، القاهرة ١٩١٠ .
- ٧ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، القاهرة ١٩٠٨ .
- ٨ - بحث عن القوى النفسانية ، حققه ادوارد فنديك ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٩ - أحوال النفس ، رسالة في النفس وبقائها ومعادها ، حققها وقدم لها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ١٠ - رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشرها وعلق عليها الدكتور ثابت الفندى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
- ١١ - رسالة أضحوية في أمر المعاد، ضبطها وحققها الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٤٩ .
- ١٢ - ديوان ابن سينا ، أخرجه الدكتور حسين على محفوظ طهران ١٩٥٧ .

- ١٣ - حى به يقظان ، تحقيق الاستاذ أحمد أمين ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ١٤ - رسالة حققها مهران Mehren ، ضمن رسائل الشيخ الرئيس أبى على الحسين بن عبد الله ابن سينا فى أمرار الحكمة الشرقية ، ليدن ١٨٩٩ .
- ١٥ - رسالة فى اثبات النبوات ، حققها وقدم لها ميشال مرمورة بيروت ١٩٦٨ .
- ثانيا : مراجع مخطوطة فى شرح القصيدة العينية :
- ١٦ - ابن عربى ، محبى الدين ، النهج المستقيم ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٦٤٣ ج .
- ١٧ - الانطاكى ، داود ، الكل النفيس لجلال أعين الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢١١٩ ج .
- ١٨ - الشاه رودى ، الشيخ على بن مجد الدين محمد بن مسعود ، كتاب الكشف والبيان فى علم معرفة الانسان ، يستعمل على الدر النفيس فى شرح قصيدة الامام الرئيس ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤١٥ و .
- ١٩ - مصطفى بن حسام ، رسالة ذوقية ، مخطوطة القاهرة رقم ٢٤ م .
- ثالثا : مراجع عربية مطبوعة :
- ٢٠ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم ، كتاب عيون الانبياء فى طبقات الاطباء ، تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ .
- ٢١ - ابن خلكان ، أبو العباس أحمد - وفيات الاعيان وانباء أبنائهم الزمان تحقيق الدكتور احسان عباس ، بيروت ١٩٦٩ .
- ٢٢ - ابن شاکر ، محمد بن شاکر بن أحمد الكتبى ، كتاب فوات الوفيات حققه محمد محبى الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥١ .

- ٢٣ — ابن النديم ، كتاب الفهرست ، حققه جوستاف فلوجل ،
طبعة بيروت بدون تاريخ .
- ٢٤ — الاصبهاني ، عماد الدين الكاتب جريدة القصر
وجريدة مصر ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي ، القسم
العراقي ، الجزء الثاني . تحقيق محمد بهجة الاثرى ، بغداد
١٩٦٤ .
- ٢٥ — بدوي ، عبد الرحمن ، التراث اليوناني في الحضارة
الاسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين ألف بيبتها وترجمها الدكتور
عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٦ ، كتاب
أرسطو عند العرب ، دراسة ونصوص غير منشورة ، الجزء الاول ،
القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٦ — البيهقي ، ظهير الدين ، تاريخ حكماء الاسلام ،
مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ، حققه ونشره محمد
كرد علي ، دمشق ١٩٤٦ .
- ٢٧ — الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر ، كتاب الاربعين
في أصول الدين ، حيدر آباد ١٩٣٤ ، وكتاب النفس والروح
وشرح قواهما ، حققه الدكتور صغير حسن المصومى ، مطبوعات
معهد الابحاث الاسلامية ، اسلام آباد ، باكستان ، كراتشي —
لاهور ، بدون تاريخ .
- ٢٨ — السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور
التميمي ، كتاب الانساب ، حققه ونشره مرجليوث ، طبعة
بالافوست بغداد ١٩٧٠ .
- ٢٩ — الشهرستاني ، عبد الكريم ، كتاب الملل والنحل ، طبعة
المثني ببغداد بدون تاريخ ، ومطبوع على هامش كتاب الفصل
في الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي .
- ٣٠ — الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك ، كتاب
الوافي بالوفيات ، تحقيق هلموت ريتز ، دمشق ١٩٥٣ .

٣١ - عزت ، عبد المزيـز ابن مسكويه ، فلسفته الاخلاقية
ومصادرها القاهرة ١٩٤٦ -

٣٢ - عفيفي ، أبو الملا ، التصوف : الثورة الروحية في
الاسلام ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٩٦٣ -

٣٣ - الفزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، كتاب احياء علوم
الدين ، نشره الدكتور يدون طبانة ، القاهرة ١٩٥٧ -

٣٤ - قاسم ، محمود ، في النفس والمقل لفلاسفة الاغريق
والاسلام ، الطبعة الرابعة ١٩٦٩ -

٣٥ - القفطى ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ،
تاريخ الحكماء ، طبعة المثني بيفداد يدون تاريخ -

٣٦ - قنواتي ، الاب جورج شحاته ، مؤلفات ابن سينا ،
القاهرة ١٩٥٠ -

٣٧ - الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود ،
كتاب التوحيد ، حققه الدكتور فتح الله خليف ونشره في سلسلة
بحوث ودراسات بإشراف معهد الآداب الشرقية في بيروت ، جامعة
القديس يوسف ، بيروت ١٩٧٠ -

٣٨ - مدكور ، ابراهيم بيومي ، في الفلسفة الاسلامية :
منهج وتطبيقه القاهرة ١٩٤٧ -

٣٩ - مسكويه ، أبو علي أحمد بن محمد ، كتاب تهذيب
الاخلاق ، حققه الاستاذ قسطنطين زريق « الجامعة الاميركية في
بيروت ، بيروت ١٩٦٦ -

٤٠ - نادر ، البير نصرى ، النفس الانسانية عند ابن سينا
نصوص جمعها ورتبها وعلق عليها ، بيروت ١٩٦٨ -

وایبا : مزاج اورویه :

- 41 — Afnan, Soheil, **Avicenna : His life and works**, London, 1958.
- 42 — Aristotle, **De Anima**, by J. A. Smith, **The Works of Aristotle**, Translated into English Under the Editorship of W.D. Ross, Oxford. 1950-1963.
- 43 — Burnet I., **Greek Philosophy** London, 1962.
- 44 — Corbin, Henry. **Avicenna and the Visionary Recital**, the English Translation by W. Trask, London, 1969.
- 45 — Gardet, Louis, **La Pensée Religieuse D'Avicenne**, Paris, 1951.
- 46 — Mlle. Goichon, **Ibn Sina (Avicenne)**, **Livre de Directives et Remarques**, Beyrouth — Paris, 1951.
- 47 — James, William, **Psychology**, New York, 1951.
- 48 — Madkour, Ibrahim, **La Place d'Al-Farabi dans L'école Philosophique Musulmane**, Paris, 1934.
- 49 — Mehren, M.A.F., **Traites Mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne**, Leyde, 1899.
- 50 — Plato, **Phaedo, Phaedrus**, **The Dialogues of Plato**, Translated into English with Analyses and Introduction by B. Jowett, Oxford, 1964-68.
- 51 — Seyyed Hosein Nasr, **An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines**, Harvard, 1961.

- 52 — Ross, Sir David, **Aristotle**, University Paperbacks, London 1964.
- 53 — Russell, Bertrand, **History of Western Philosophy**, London, 1961.
- 54 — Taylor, A. E., **Plato, The man and his Work**. University Paperbacks, London, 1966.

أبو حامد الفزالي

الفصل الاول الغزالي الرجل واعماله

١ - نشأته وحياته :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي ،
والطوسي نسبة الى طوسي وهي المدينة التي ولد بها ، وتمتد من
أكبر مدن خراسان .

ولد الغزالي عام ٤٥٠ هـ - ١٠٥٩ م من أبوين فقيرين . كان
والده يعيش من كسب يده في عمل غزل الصوف ، أي كان والده
غزالا ولذلك يقال أحيانا أن اسمه الغزالي بتشديد الزاي - ورغم
أن والده كان أميا إلا أنه كان يحب مجالسة العلماء والفقهاء ،
يستمع اليهم ويبكي من مواعظهم ويتوفر على خدمتهم ويشترك
بما يمكنه من النفقات . وكان يتمنى ويتضرع الى الله أن يرزقه
ابنا فقيها واعظا فاستجاب الله دعوته ، ورزقه بولدين هما
أحمد ومحمد . ولما حضرت والدهما الوفاة وصي
به وبأخيه أحمد الى صديق له متصوف من أهل الخير وقال
له : اننى أتأسف عظيما على عدم علمي وأريد أن استدرك ما فاتني
في ولدي فلمهما ولا عليك أن تنفذ في ذلك جميع ما خلفته
لهما . ولم تكن تركة الرجل الا اندرا يسيرا ، فلما أنفق عليهما
الرجل جميع ما خلفه أبوهما وتمذر عليه القيام بقوتهما أرسلهما
الى مدرسة يتلقيان فيها العلم وتصرف لهم بعض النفقات . وكان
الغزالي يقول في ذلك طلبنا العلم لغير الله أي بسبب القوت فأبى
أن يكون الا لله (١)

(١) انظر في حياة الغزالي طبقات الشافعية للسيبكي ج ٤ ص ١٠٢ - ١٠٩ .

بدأ الغزالي العلم في صباه بدراسة الفقه ببلده على أحمد بن محمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان وأخذ عن الامام أبي نصر الاسماعيلي وعلق عنه التعليقة كما يقول السبكي في طبقاته . ولهذه التعليقة قصة طريفة ، ذلك أنه عندما رجع الغزالي الى طوس قطع عليه قطاع الطرق الطريق وجردوه مما معه بما في ذلك التعليقة ، فسألهم راجيا أن يردوا اليه تعليقته لأنها لا تنفهم فما هي الا مخلاة بها كتب هاجر لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها ، فقال له قاطع الطريق ضاحكا ، كيف تدعى معرفة ما فيها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ثم أمر بعض أصحابه فردوا اليه المخلاة . قال الغزالي : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدني به في أمرى . فلما وافيت طوس أقيمت على الاشتغال ثلاث سنين حفظت جميع ما علقتة وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجد من علمى .

وذهب الغزالي الى نيسابور ولازم امام الحرمين أبو المعالي الجوينى وجد واجتهد حتى برع فى الفقه وعلم الخلاف والجدل والكلام والمنطق والحكمة والفلسفة وصنف فى كل ذلك .

فأبو حامد الغزالي دائرة معارف ، كان فقيها ومتكلما وفيلسوفاً ثم انتهى به المطاف الى التصوف حيث وجد الحق والحقيقة فيه فاطمأنت نفسه اليه . درس الفقه وكان فيه على مذهب الامام الشافعى ولكنه كثيرا ما استدرك عليه . ودرس الكلام على الجوينى فكان أشعريا فى الاصول أو الكلام . ويرى أن الكلام لا ينبغي أن تغوص فيه العوام ، وله كتاب يشير الى هذا المعنى هو الجام والعوام من علم الكلام . ثم درس مذاهب الفلاسفة ، ثم عاد ليرد عليهم وينقض دعاويهم المخالفة للكتاب والسنة ويؤلف فى ذلك تهافت الفلاسفة ثم انتهى به المطاف الى التصوف فكتب فيه (احياء علوم الدين) ، وغيره من الكتب

الصغيرة مثل مكاشفة القلوب ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة .

ولما مات امام الحرمين قصد الوزير نظام الملك ، وكان مجلسه حافلا بالعلماء والفقهاء والائمة ، فناظرهم في حضرة الوزير وقهر الخصوم واعترفوا جميعا بفضله ، فولاه نظام الملك تدريس مدرسته ببغداد ، وأمره بالتوجه اليها فدخل ببغداد سنة ٤٨٤ وتولى التدريس بالمدرسة النظامية ، التف حوله المتعلمون والعلماء وأحبوه لكمال فضله وحسن كلامه وفصاحة لسانه ونكته الدقيقة واشاراته اللطيفة . عكف الغزالي على التدريس والافتاء والتصنيف مدة أربع سنوات ذائع الصيت مشهور الاسم تشدد اليه الرجال من كل صوب حتى أصبح مضرب الامثال .

وفي سنة ٤٨٨ عزفت نفسه عن الشهرة والمجد والجاه وعرض الدنيا وترك كل ذلك وولى أخاه أحمد التدريس نيابة عنه وذهب الى بيت الله الحرام ليؤدى فريضة الحج وعاد منها الى دمشق سنة ٤٨٩ فلبث فيها أياما قليلة بين الفقراء ، ثم توجه الى بيت المقدس فجاور به مدة ثم عاد الى دمشق واعتكف فى خلوته ثم عاد الى التدريس والفقه (١) . ثم أخذ يتردد بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف ويحاول الجمع بينهما . فهو يحرص فى الفقه والشريعة ويستخرج المعانى الباطنة للاحكام ليجد فى الاسلام بذور التصوف ومادته . وكتاب احياء علوم الدين أكبر مثل على عبقرية الغزالي فى التوفيق بين الشريعة والحقيقة أى بين الفقه والتصوف . وانتهى به المطاف الى طوس ، بلدته ومسقط رأسه ، واتخذ الى جوار داره مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية ، ووزع أوقاته بين المدرسة والخانقاه . فى المدرسة يقوم بتدريس

الفقه لطلاب العلم وفي الخانقاه يجالس أرباب القلوب
والفتوحات . وظل كذلك الى أن وافته المنية عام ٥٠٥ هـ -
١١١١ ، ودفن ببيلده .

هذه ترجمة موجزة لحياة الامام حجة الاسلام أبى حامد
الغزالي ، وهي كما نرى حياة رجل منقطع للعلم والحكمة والحقيقة ،
لم يشتغل الرجل بغير العلم ولم يصرفه عن طلب العلم والحقيقة
عرض من أعراض الدنيا من الشهرة والمجد ، وخلق رداء الفقهاء
وتزين بزى الفقراء والصوفية وأنقطع للذكر والعبادة حيث
تاقت نفسه الى مشاهدة الحق .

٢ - مكانة الغزالي ومنزلته في العلم :

يعتبر الغزالي من أعظم الشخصيات في الاسلام . قيل عنه :
لو كان بعد محمد نبي لكان الغزالي . بل هو شخصية من أعظم
الشخصيات العالمية منزلة في تاريخ الفكر الاسلامي والعالمي .
وهو من أكبر مفكرى الاسلام أصالة وابتكارا سواء في هدمه
للفلسفة أو في بنائه .

وليس أدل على عظم منزلة الغزالي في العلم من العناية
الفائقة التي لقيها من الباحثين في الشرق والغرب ، من المسلمين
والمسيحيين قديما وحديثا . فقد تتلمذ على مؤلفاته أجيال كثيرة
من المسلمين في التصوف والاصول ونقد الفلسفة ، بل أصبح
نقده للفلسفة هو النقد الكلاسيكي لكل من جاء بعده . ولعل
الغزالي مسئول عن نكبة الفلاسفة والضربة التي وجهت الى
الفلسفة حين أعلن تكفير الفلاسفة في كتاب التهافت .

وترجمت أهم مؤلفاته في الفلسفة الى اللغة اللاتينية ، لغة
العلم والفلسفة في العصور الوسطى ، فكانت مؤلفات الغزالي هي

عماد فلسفة العصور الوسطى فى الغرب • ترجم كتاب مقاصد الفلاسفة الى اللغة الالمانية عام ١٥٠٦ كما ترجم الى اللغة الاسبانية القديمة ، ثم ترجم الى الاسبانية الحديثة مع مقدمة عن أثر الكتاب فى العالم اللاتينى وفلاسفة ومفكرى العصور الوسطى الغربية (١) • كذلك ترجم كتاب تهافت الفلاسفة الى اللغة اللاتينية عام ١٥٢٧ وطبع مرتين فى البندقية ، كما ترجم الى العبرية ، ثم ترجم الى الفرنسية فى العصر الحديث (٢) •

وفى العصر الحديث لانكاد نجد واحدا من المستشرقين لم يشتغل فترة من فترات حياته فى دراسة الغزالى • كتب عنه جوشه ومكدونالد وجولدتسهر وجيردنر وماسينيون ، وتخصص فى دراسة الغزالى كارادى فو وآسين بلاثيوس •

وقد نظر اليه المستشرقون على أنه مناظر لآغسطين كما اعتبروه نموذجا طيبا لدراسة الاديان المقارنة • فهم يشيرون الى نواحى كثيرة أشرت بينه وبين بعض اللاهوتيين من المسيحيين • ويبالغ آسين بلاثيوس فى تأثير الغزالى بالمسيحية حتى ليكاد يجعل منه شخصية مسيحية • وقد ذهب بلاثيوس مدفوعا بفكرة التأثير والتأثر الى حد أنه مسح الاسلام وسلم المسيحية • لقد كان بلاثيوس على جانب عظيم من الثقافة وأنفق حياته فى خدمة الاستشراق ومع ذلك سيطرت على تفكيره فكره التأثير والتأثر فاوقعته فى أخطاء كثيرة وربما أدت به الى تسرعه فى الأحكام وسرعة البت •

(١) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٥٢ - ٦٣ • يذكر الدكتور عبد الرحمن بدوى أن الأب مانويل الونسو الذى ترجم هذا الكتاب الى الاسبانية الحديثة قد قدم نبئا بالمؤلفين من فلاسفة العصور الوسطى الذين أشاروا اليه فى مؤلفاتهم وعدد المرات التى ورد ذكره فيها - أنظر هذه القائمة ص ٥٨-٥٥ •

(٢) أنظر عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ص ٦٣ - ٦٦ •

ومما حجب الغزالي عند الباحثين قديما وحديثا احتفاظه بسيته ودفاعه عن الدين ضد كل من تتعارض آراؤه معه . فهو في الاصولين شافعي اشعري . كذلك محاولته المزج بين التصوف والاسلام أو بين الحقيقة والشرعية قد أدخلت الى البيئات الصوفية آلاف الناس من المسلمين الذين كانوا يتفرون من الصوفية ويمادونها ، كما أنه نقر الكثيرين من الفلسفة .

ومع كل ذلك فقد تعرض الغزالي لحملة قاسية من النقد والتجريح من :

- أ - أهل السنة من المخاربة .
- ب - كثير من الشيعة .
- ج - بعض الفقهاء .

أما المخاربة المالكية فهم أشد الناس كرها للمغزالي ، لانه كان لا يتورع هو وأستاذه الجويني من نقد الاشعري . وهذا في نظر المخاربة كفر ، كفروا الغزالي وحاربوا كتبه ومنعوا الناس من قراءتها وحرقوها في الأسواق علنا . وقد بلغ التزمت حده عند المخاربة فكان دخول الفلسفة بطيئا في تلك البيئات لموقفهم البدائي منها . قال أبو وليد الطرطوسي وهو من المالكية بعد أن رأى الغزالي وأعجب به وبما له من علم وفضل وفهم : انه بدأ له الانصراف عن طريق العلماء والدخول في غمار المال (يقصد الصوفية) فتصوف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب وسواس الشيطان ، ثم خلط ذلك بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين وكان ينسوخ من الدين ، فلما عمل الاحياء أخذ يتكلم في علوم الاحوال ورموز الصوفية ، وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها فسقط على أم رأسه . وهذه شهادة قاسية في حق الغزالي اذ يصوره شخص متخبط مضطرب يعيش في جو من الظلام والرموز ثم يتخبط في

كلامه في الفقه والكلام ويذكر كلام الفلاسفة ويخوض في مسائل لا يعرفها فيقع على أم رأسه ويخرج محطما من المعركة . هذه صورة عن موقف المغاربة من الغزالي لانه كان لا يتورع عن نقد أبو الحسن الاشعري أمام المذهب الاشعري لاهل السنة والجماعة . وكذلك وجد الغزالي أعداء من بيئات أخرى غير المغاربة . وجد عداء من بعض الصوفية ومن الفقهاء مثل ابن تيمية وابن الجوزي . وهؤلاء أنكروا عليه صفات كثيرة وضعفوه وأكثر ما أنقصت سخطهم عليه كتاب الاحياء . أخذوا عليه أن فيه نقدا وتخيلا وخطا وخوضا في مسائل الصوفية الجاهل بها . وأكثر من ذلك نقدوا أحاديث الاحياء . ولم يكن الغزالي حجة في الحديث كان يعتقد في أي حديث لا يتعارض مع أصل من أصول الدين صراحة وما يؤدي مهمة ويشير الى فضيلة فيرويه على أنه حديث صحيح ولو كان ضعيف الرواية ، ولذلك حشد في الاحياء كثير من الاحاديث غير المستيقنة ، فلم يتعب نفسه في تتبع الرواة ويعرفه شخصياتهم . فهو لم ينظر الى المسألة نظرة أصحاب الحديث ، كان يأخذ بالاحاديث على علاقتها . وقد تعرض الغزالي للوم شديد من أهل الحديث . والحديث يمد من أخصب الاراضي التي أنبتت في الفكر الاسلامي ، وقد استغلت استغلالا كبيرا في الاسلام : أصحاب النظريات السياسية وضعوا أحاديث ، وكذلك أصحاب الفرق الصوفية والكلامية ، واتخذت الاحاديث (فورمة) معينة أو صياغة قريبة من جو الحديث . حدث هذا كثيرا في التصوف بوجه خاص ، وأخذ الغزالي بهذه الفكرة . ومن الأحاديث الموضوعية (خلق الله آدم على صورته) . هذا الحديث يتمشى مع الصورة التي يذكرها القرآن عن صفات آدم . ولكن اذا فحصنا هذا الحديث وجدنا أنه سابق على الاسلام بكثير وأنه من تراث يهودي . . . وهكذا يمكن أن تدخل أقوال كثيرة في الاسلام على

أنها حديث • (من عرف نفسه فقد عرف ربه) ليس بحديث أيضا •
كان الغزالي لذلك هدفا لاصحاب الحديث وألفت كتب في تسفيه
أحاديث الغزالي • ألف ابن الجوزي كتابا باسم أعلام الأحياء
بإغلاط الأحياء ، وكتاب آخر « الحجة البيضاء في أحياء الأحياء »
منصبه كلها على الحديث •

ويرى ابن الحوزي أن سبب تهاون الغزالي في الحديث وعدم
اكتراثه للتحري عن الحديث أنه صعب الصوفية وكان كثير
الاعجاب بهم ويكتبهم فأعماء هذا عن صحة الأحاديث المروية
عنهم •

والصوفية كانوا أكثر الناس وضعا للحديث وعرف ذلك عنهم
منذ عصر مبكر • يذكرون في ترجمة أبو عبد الرحمن السلمي
أنه كان يضع للصوفية ، أى يضع الأحاديث للصوفية • ومما
أخذوه على الغزالي أيضا ضعفه في التاريخ وقلته اكتراثه
بالتاريخ • يروى أحيانا روايات تاريخية فيها غلط تاريخي ،
مثل تقدم واحد على آخر ، فاتهموه بضعف الرواية التاريخية •
وقالوا الضعيف في التاريخ ضعيف في الرواية ولا يؤتمن •

كذلك هناك مسائل نقد فيها ، منها فتواه بعدم رواية مقتل
الحسين وتحريمه للعن يزيد بن معاوية في المساجد ، فحرم هذا
اللعن ليزيد بل ولأى مسلم ولذلك ثار الشيعة ضده • وحجة
الغزالي في هذا أن يزيد بن معاوية رجل مؤمن وليس لنا نحن
الفصل في أمره ، هو رجل مسلم ، وكل مسلم يجوز الترحم عليه •
ثم انه لم يصح أو يثبت أنه أمر بقتل الحسين • الحسين قتل في
عهده ، هذا صحيح ، لم يثبت أنه أمر بقتله أو قتله بيده ، وربما
كان الباعث على القتل باعثا شريفا منها الخوف على المسلمين ،
ويصح أنه فعل ذلك ثم تاب قبل موته فلماذا نلعنه ؟ وحتى اذا

فعل كل ذلك ولم يتب فليس القتل كفرا يستحق اللعن ولكنسه
معصية من المعاصي . هذه خلاصة فتوى الغزالي . هذا الموضوع
أدى الى كتابه كتاب ضد الغزالي ألفه ابن الجوزي ساء الرد على
المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد .

٣ - مؤلفات الغزالي :

كتب الدكتور عبد الرحمن بدوى كتابا بعنوان « مؤلفات
الغزالي » بتكليف من المجلس الاعلى لرعاية الفنون والأداب
والعلوم الاجتماعية بمناسبة احتفال المجلس بالذكرى المئوية
التاسعة لميلاد الغزالي فى مهرجان أقيم بدمشق عام ١٩٦١ . وقد
استعرض الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصدير هذا الكتاب
المحاولات التى قام بها المستشرقون فى البحث فى مؤلفات الغزالي
وترتيبها وتصنيفها والأسس التى اعتمدوا عليها، ثم قام بتصنيف
لمؤلفات الغزالي ميز فيه بين المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها الى
الغزالي وبين المؤلفات المتحولة أو التى يدور الشك حول صحة
نسبتها الى الغزالي .

وقد قطع الدكتور بدوى بصحة نسبة ٧٣ مؤلفا للغزالي فى
مختلف العلوم والفنون مما يدل على أن الغزالي كان مؤلفا موسوعيا
ثانه فى ذلك شأن علماء عصره من أمثال ابن سينا وفخر الدين
الرازى من بعده . فهو متكلم وفقه وأصولى وفيلسوف ومصلح
دينى وصوفى ، وقد خلف فى كل هذه الميادين آثارا خالدة .

كان الغزالي على جانب عظيم من الثقافة ، كتب فى أصول
الفقه كتاب المستصنى ، وفى الفلسفة مقاصد الفلاسفة . ولا
يقل عن ابن سينا فى تلخيصه للفلسفة فهو يضارع النجاة .
وكتب يرد على فضائح الباطنية ولخص أقوالهم كما لو كان باطنيا .
وله تأليف فى المنطق غير مقدمة المستصنى . ألف كتب منطقية

منها معيار العلم ، محك النظر ، وميزان الاعتدال . ومن الغريب أن الغزالي كان يعتقد أن المنطق علم يوناني ولكنه عالمي انساني أيضا فهو علم العقل الانساني وقد ابتدع الغزالي للمنطق اسما حتى لا يستعمل كلمة منطق ، ولما كتب هذه الكتب لم يخرج عن كتب أرسطو ، ولكن غير في الاصطلاحات ، ولما جاء في الامثلة لم يمثل كما مثل ارسطو امثلة علمية ولكن اتخذ من الفقه امثله وكتاب ميزان الاعتدال يتكلم فيه عن أنواع الموازين ، وهي الاشكال الثلاثة الاولى التي قال بها أرسطو .

وله في التصوف كتاب احياء علوم الدين ، مشكاة الانوار ، ومعراج السالكين ، مكاشفات القلوب . وله في علم الكلام ، الاقتصاد في الاعتقاد ، والجامع العوام عن علم الكلام . ويظهر من مؤلفاته انه واسع الثقافة الى حد بعيد ملما لا بثقافة عصره فقط بل ملم أكثر مما كان يتوقع بثقافات اجنبية لم يعرفها كثيرون ، ونكتشف للان نواحي لم تكن معروفة عند الغزالي . كان على علم بمصادر غابت عن غيره ، الى جانب المامه بالعلوم الاسلاميـة البحتة كالقرآن والحديث ، يظهر أنه على علم واسع بما كانوا يسمونه علوم الاوائل .

فالظاهر من نقده للفلاسفة وأصحاب الديانات الاخرى أنه كان مطلعا على الفلسفة اليونانية التي ألف المقاصد تلخيصا لها وأنه كان مطلعا أيضا على كتب أصحاب الديانات الاخرى كالسيحية واليهودية وأنه استفاد منهما . وهذه الاستفادة ظاهرة في نقده لفلسفة الفلاسفة الاسلاميين أمثال ابن سينا والفارابي . فهو على علم بكتابات يوحنا التحوي المعروف وبالانجليزى يشيرون اليه باسم جون دى جلوميريور الذى رد على بروجلس فيما قاله عن قدم العالم ، وكذلك رد على أرسطو ، وعن طريقه تسربت هذه الأقوال الى العرب ومنهم الغزالي فتأثر بها وتنبه الى هذا الامر البيهقي في

تاريخ حكمنا الاسلام وقال : واكثر ما أورده الامام حجة الاسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يوحنا النحوى .

وكذلك لاحظ الامر نفسه الشهرورزى في كتابه نزاهة الارواح ، وتظهر معرفة الغزالى باتار القدماء فيما قاله في نقده للمشائين الاسلاميين ، فهو يناقش اراء فلسفية قديمة مثل آراء الطبيعيين والدهريين وغيرهم ، والظاهر أن اسفار الغزالى فى سورىة كان لها أثرها فى تكوينه العلمى ، ولا يبعد أنه اتصل هناك ببعض الرهبان المسيحيين التابعين للكنيسة اليونانية .

وبإضافة الى علمه المكتسب من الكتب فعند الغزالى منبع عظيم جدا غير مكتسب هو تجربته الخاصة وتفكيره الخاص الاصيل . فالتحليلات الموجودة فى كتاب الاحياء تحليلات نفسية روحية تنبع من أعماق نفس الغزالى . هذه التحليلات من عمل الغزالى نفسه وتجربته الخاصة ، ثم أن الغزالى الذى عمل فى مكافحة الفلسفة ونقدها . كان للفلسفة تأثير فيه غير قليل ، ما تأثر به الغزالى كان الفلسفة الافلاطونية الحديثة ففى الرسالة اللدنية وفى مشكاة الأنوار ومعارج القدس والأحياء كثير ما نجد له نظيرا فى تساميات أفلوطين أخذ الغزالى كثيرا من تعاليم الديانات الاخرى والمسيحية خاصة ، وأخذ من الفلسفة المسيحية واليونانية وكذلك أخذ بنصيب وافر من التراث الاسلامى كالقرآن والحديث والتصوف ، كان تأثره بالصوفية أكثر ما يكون ، الشخصيات الآتية أثرت فيه وبعضها أشار اليه بالفعل ومنهم الحسن البصرى ، سفيان الثورى ، ابراهيم بن آدم . رابعة العدوية ، أبو بكر الشبلى ، الدارامى ، الحارث المحاسبى ، أبو يزيد البسطامى ، أبو القاسم الجنيد أبو بكر الشبلى ، أبو طالب المكنى ، أبو عبد الرحمن السلمى ، القشبرى .

الفصل الثانى

الشك واليقين عند الغزالى

ولدينا ترجمة أخرى لحياة الغزالى كتبها هو بنفسه وترجم فيها لحياته الفكرية وتجربته الروحية فى كتاب المنقذ من الضلال . لا يوجد فى الأدب الإسلامى ترجمات ذاتية لكثيرين من مفكرى الإسلام . ويكاد يكون المنقذ من الضلال هو النموذج الوحيد . والترجمة الذاتية سلاح له حدين : أولاً صدوره عن صاحبه يزيد فى قيمته وفى نفاسته كمرجع أصلى ، وفى الوقت نفسه له خطره أيضاً باعتباره صادر عن ذات الشخص فتتجلى الميوب الذاتية كما تتجلى المحاسن إذ أن الانسان حين يكتب لنفسه بما يمر به من أزمات وحالات مختلفة ، كل هذا يجعل للترجمة الذاتية قيمتها ، فالمنقذ يمكن اعتباره الى حد ما وثيقة سيكولوجية كبيرة نتمتع عليها فى فهم الغزالى . وبالرغم من عبارات الغزالى الصريحة فى المنقذ نجد بعض الناس يحاولون تأويل هذه العبارات ، فيذهبون الى أن الغزالى قصد كذا وكان ينوى كذا ، وقد أفسدوا الأمر على أنفسهم وعلينا بذلك . فهذه الوثيقة بمثابة اعتراف صريح للغزالى بما جربته نفسه الشاكّة المتحيرة من ألم وما شعرت به نفسه الصوفية من سعادة وما وجدته نفسه الطموحة من لذة تارة وآلم تارة أخرى وما شعر به الغزالى من الصيت والفنى والفقر والتواضع والزهو ، وما أحس به الغزالى من مرارة ضد الفلسفة السابقة عليه والمعاصرة له . كل هذا نجده فى المنقذ ولكننا لسوء الحظ لا نستطيع أن نعتبر المنقذ وثيقة تاريخية علمية دقيقة لحياة الغزالى ، بمباراة أخرى نجدها وثيقة لها عيوب .

فى حين كان ينبغي له ان يحدثنا عن نفسه ، فالغزالي عندما كتب المتقذ لم ينس أنه كان مدرسا وقد كان طول حياته مدرسا .

والواحد منا لا يخرج فى نهاية الكتاب بفكرة قاطعة لما انتهت اليه حياة الغزالي ، هل انتهى الى نهاية أم ما زال من حيرته ؟ هل استقر فى حياته الروحية ؟ هل صحت توبته ؟ الغزالي يترك الانسان فى حالة معلقة من غير أن يتأكد مما تم تحقيقه للغزالي ، وهذه المسألة لاحظها الكتاب الغربيون والمسلمون الذين ارجخوا له . وللغزالي عبارات تشير الى أنه لم ينته من شكه الى علم يقينى . كانت تتوق اليه نفسه بل لزمته حيرته حتى النهاية ، وهى من المسائل التى لا تزال تنتظر البحث والافاضة فى البحث .

ولعل كل قيمة الكتاب تنحصر فى أن الغزالي كتبه فى أخريات حياته ، قبل وفاته بخمس أو ست سنوات ، فهو من مؤلفات النضج ومن المؤلفات التى جاءت فى دور كان الغزالي قد درس العلوم التقليدية والفلسفية ، أى انتهى من مراحل كثيرة تعتبر تمهيدا لهذا الكتاب الذى يعد خلاصة لتجارب الرجل . ولكن بعد قراءة الكتاب لازال الانسان كما قلنا يسائل نفسه الاسئلة الآتية : هل كان الانقلاب الروحى فى الغزالي تاما ؟ هل لزمه الشك طول حياته ولم يتخلص منه ؟ هل تصوف الغزالي حقيقة ؟ أى نوع من أنواع التصوف كان تصوفه ؟ كل هذه المسائل لا تزال قابلة للجدل والمناقشة ويستحيل الرد عليها بصورة قاطعة .

بحث الغزالي كما يقول فى المتقذ منذ طفولته عن الحقيقة ، وكان يمتد أن البحث عن الحقيقة رغبة ملحة فيه وصفة غريزا لله فيه ، وهى صفة من صفات الانسلى من حيث هو انسان ، ولكن الغزالي بدافع ملح أكثر من غيره ، كان يشمر بتوع من الضمط والاضطرار للبحث عما يسميه الحقيقة ، ولم يكن يسلم بسأى

شئ يعلمه على سبيل التعليم ، ولكنه كان يقف موقفه المتسائل .
ولاحظ أن الأطفال ينشأون على دين آبائهم ، فابن المسلم ينشأ مسلماً وابن النصراني ينشأ نصرانياً وابن اليهودي وهكذا ، فادرك أن الأديان أمور تعلم وتفرس في الناس بعد ولادتهم، ولكن قبل ذلك توجد الفطرة ، فهل الفطرة يقصد بها دين الفطرة أم يقصد بها الطبيعة الغير مكيفة ، الطبيعة العامة ؟ والحديث يقول ، « كل مولود يولد على الفطرة وأبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، يولد على الفطرة أى على دين الفطرة ، دين مطبوع عليه الانسان بالفطرة ، ثم يجيء أصحاب الأديان ويمطيانه الدين الاسلامي أو المسيحي . أم أن الفطرة هي صفحة بيضاء فينتقش على هذه الصفحة دين الآباء ؟ ولكن نحن لا نعرف أى المعتقد أخذ بها الفزالي . ونحن نعرف أن الجنيث مثلاً تكلم عن شئ يمكن أن يفسر به الحديث قال : ان النفس الانسانية مطبوعة منذ الأزل على التوحيد قبل وجود النفس واتصالها بالجسم واستشهد بالآية (واخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم (١)) .

وهي الآية التي تسمى آية المهد أى أن الله أخذ من نفوس المبشر هذا المهد فأخذوا به وعاهدوه عليه قال أأست بريكم قالوا بلى (٢) ، وهنا قرب من النظرية الأفلوطينية من أن النفس كان لها وجود سابق . والذين يأخذون بهذه الآية يقولون ان الدين المطبوع في النفس هو دين التوحيد وهو دين عالمي لا فرق فيه بين فلان وفلان ولكن الذين يطبعونه بلون معين هم أصحاب

(١) أنظر : عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الاسلام ص ٢١٧-٢١٨ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٧٢ .

الأديان الموجودة فيأخذ الطفل من والديه صورة جديدة ولكنها
تكيف للدين الموجود وهو دين الفطرة •

يقول الغزالي : تحرك باطنى الى طلب حقيقة الفطرة
الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين
وتمييز الحق منها والباطل (١) • يشتم من ذلك أن الفطرة دين،
والجنيد وضع المسألة فى رسالته الخاصة بالتوحيد ولكنه سار فى
التوحيد الى النهاية ، هذا التوحيد الذى أقرت به النفوس قبل
وجودها فى الأجسام ، هذا التوحيد القديم ، ونسيته النفس الى
حد ما ، فالحياة الصوفية عنده عودة الى هذا التوحيد ، والتوحيد
عنده ليس الاقرار فقط بفرדانية الله فى الألوهية ولكن عنده هو
أن ترى النفس أن لاعلة حقيقة ولا فاعل حقيقة الا الله ، فهو عود
بالنفس الى التوحيد الاول القديم ، هذه كلها أشياء لم تخطر فى
بال الغزالي وقد ذكرنا الجنيد على سبيل المثال لتوضيح ما فهمه
البعض من دين الفطرة وأن كان الغزالي لا يقر دين الفطرة •

يقول الغزالي : فقلت فى نفسى أولا أن مطلوبى العلم بحقائق
الأمر ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى (٢) : أى أن مطلوبة
و أن يعلم حقيقة الوجود ، فهذا المطلب اقتضاه أن يبحث فى حقيقة
العلم ، أى بدأ يفكر ابستمولوجيا • أراد أن يعرف الحقيقة على
ما هى عليه فبحث فى الابستمولوجى ، أراد أن يعرف حقيقة
الوجود بدأ يبحث فى حقيقة المعرفة ، وفى الحقيقة أن الناحيتين
ملازمتين لا يمكن فصل احدهما عن الاخرى، فكل بحث انتولوجى
يمهد له يبحث ابستمولوجى ، فالغزالي غرق فى هذا البحث منذ

(١) المنقذ ص ٥ - ٦ •

(٢) المرجع السابق ص ٥ •

البداية ، ابتداءً ببحث في الوجود فبحث في العلم ، تكلم عن الضرورة وعدمها واليقين وعدمه في كل علم وأدى به هذا الى التشكيك في كل العلوم . ثم يستمر فيقول : فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبق معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم . ولا يتسع القلب لتقرير ذلك (الوهم والغلط) بل الامان من الخطأ ينبئ أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والمصا ثعبانا لم يورث ذلك شكاً أو أنكاراً فاني اذا علمت أن الـ ١٠ أكثر من الـ ٣ وقال قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل اني أقلب هذه المصا ثعبانا وقلبيها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فاما الشك فكما علمته فلا (١) .

العلم اليقيني عنده هو الذي ينكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، العلم الواضح عنده هو الذي لا يقارن هذا الانكشاف امكان الوهم أو الغلط ، أي أنه واضح وضوحا تاما لا يقارنه أي ريب ولا يسمح القلب أن يرفضه رفضا تاما ، ومن علامات العلم اليقيني أيضا الشعور بالامان ، أي أن الانسان لا يخاف من احتمال وقوع خطأ . هناك طمأنينة ، شعور بالامان ، لان العلم الغير يقيني يجعل النفس خائفة ، في حين أن الانسان يشعر بأمان وأطمئنان حين يحل مسألة رياضية ، في حين اذا صعب حلها شعر الانسان بقلق وانزعاج ، فالشعور بالامان مصاحب للعلم اليقيني ، فالامان من الخطأ يكون مقارنا لليقين . قد يحدث أن انسانا يدرك يقين مسألة من المسائل وأيضا يشعر بالامان ضد الغلط ،

هذا الشخص الحاصل على العلم اليقيني يأتي اليه شخص ويقول له أن عنده خطأ يدلل أنه يقلب المعصا ثعبانا ولكن صاحب اليقين لا يشك في يقين علمه بالرغم مما عمله الآخر .

يريد الغزالي فصل العلم اليقيني من ناحية ، وهذه المعجزة التي قد تكون معجزة اولاً ، لان قلب الحجر ذهباً ليس دليلاً على أن الثلاثة أكثر من عشرة .

أتى الغزالي بمثال من الرياضة ، ولكن الواقع أن هذا مثال فقط ، فليس كل العلم اليقيني من هذا النوع من أنواع العلم اليقيني . وأى علم ينطبق عليه هذا الوصف فهو علم يقيني، وبناء عليه كل ما يعلمه الانسان على هذا النحو ولا يتيقنه هذا النحو من التيقن يكون لا أمان معه فلا يقين فيه .

فتش الغزالي في معلوماته لعله يعثر على هذا النوع من العلم اليقيني فبدأ بالحسيات والضروريات أى القضايا المستندة الى الحس والقضايا الأولية البديهية فقال في نفسه : لا أمل في اقتباس المشكلات الا عن طريق الجليات (البيئة بذاتها) ويقصد بها الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أولاً أن يتيقن من ثقته بالمحسوسات والضروريات وهل هي أو هل ثقته بها من نوع الثقة التي يشعر بها الانسان ازاء القضايا التقليدية ، فلا شك أن الانسان يشعر بنوع من اليقين والثقة بازاء القضايا الحسية والضرورية ، فهل الثقة كلها من نوع واحد ؟ هل نوع الثقة هنا هو نوع الثقة هناك ؟ هل اليقين بهذه القضايا الحسية من نوع اليقين بالقضايا التقليدية ؟ وهل هو ثقة أكثر الناس بالقضايا الرياضية أم هي ثقة محققة لا غدر فيها ولا غائلة ؟ .

هذه مسألة في غاية الدقة ، أحيانا نشعر بثقة من أنواع مختلفة من الاحكام ولكن علينا أن نسأل أنفسنا أى نوع من

أنواع الثقة هذه ؟ هل الثقة التي نشعر بها إزاء نوع آخر من القضايا أم تختلف ؟ مثلا لا إله الا الله يقولها المسلم بناء على تقليد من الآباء والأجداد ويسمها كل لحظة فعنده ثقة يازلم هذا للحكم ولا يستطيع أى شخص أن يزحزحه عنه ، ونفس الشخص يشعر بيقين إزاء ظاهرة أخرى الماء يتجمد فى درجة حرارة ويتبخر فى درجة معينة ، هنا أيضا نوع من اليقين فهل اليقين من نوع يقينه فى الحالة الأولى ؟ نوع ثالث من الأحكام الواحد $\frac{1}{4}$ الاثنين أو $2 \times 5 = 10$ أو $2 + 2 = 4$ هذه القضايا فيها يقين قوى جدا ، فهل اليقين فى القضايا الحسية والمنطقية والرياضية واحد ؟ القضايا التقليدية فيها امكان الخداع والفائلة كما يقول الغزالي وهى القضايا المأخوذة من الآباء دون تمحيص أو نقد اذ قبلت على وجهها الظاهر لا يمكن الدفاع عنها لأنها مأخوذة بدون أسس فهى قضايا متواترة تقليدية بحتة ، مثلا الجبل الفلانى تسكنه الشياطين ، هذه قضية لا أساس فيها للدفاع اذا حاجيت من ينكر هذه القضية - أقبل الغزالي على المحسوسات والضروريات ينظر فيها وسأل نفسه : هل يمكن أن يشك الانسان فى المحسوسات ؟ فانهى به طول التشكيك الى أنه لا يستطيع أن يسمح لنفسه بالتسليم المطلق حتى بالمحسوسات ، بحث فى المحسوسات وهى من الأشياء التى كان شديد الايمان بها لانها من الأشياء المحسوسة المعروفة فوجد أنها من أكثر المعلومات تغليطا وخطا وأن حالة اليقين فيها حالة مشكوك فيها كلى الشك - تنبه للغزالي الى هذا منه القرن ١١ - والعلم الحديث الآن يعزز هذا ويبرره - رأى الغزالي أن حاسة البصر وهى أقوى الحواس تخدع صاحبها فتريه الظل ثابتا مع أنه متحرك - لا يقف أبدا عن الحركة وتريه الكبير صغيرا (١) هنا مسألة دقيقة جدا يثيرها علماء النفس -

ويمكن الرد على الفزالي أن الحس لم يخطيء وإنما الذى أخطأ هو العقل فى تأويله للاحاساس ، اذ أن الحس قد لا يخطيء ولكن التأويل والتفسير هو الذى أخطأ ، فالمقل هو الذى أخطأ ، سواء أكان المخطيء هو الحس نفسه لأن الحس البحت لا يدرك شيئاً وإنما الادراك ادراك عقلى فى النهاية وان كان مبنيًا على الحس . فالاحساس والادراك الحسى متلازمان . الانسان يرى المصنعة مكسورة فى الماء وسليمة فى الهواء - أو يرى أن خطوط السكة الحديد تتلاقى فى حين أن المتوازيين لا يلتقيان وغير ذلك من أخطاء الحس .

إذا فالمدرجات الحسية لا يمكن الاعتماد عليها ، والقضايا الحسية لا يمكن أن تؤدى الى اليقين الذى يطلبه الفزالي .

يقول الفزالي : لقد بطلت الثقة فى المحسوسات فلعله لاثقة الا بالمعقليات (١) التى هى من نوع أوليات الرياضياتة مثل $2+2=4$ ، مثل قضايا المنطق الصورى ، التقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والشئ لا يمكن أن يكون موجودا وغير موجود فى آن واحد . ولكنه أجاب بقوله : اذا كان حاكم العقل قد كذب حاكم الحس فيما كان يصدق به فما يدرينا لعل هناك حاكما آخر وراء العقل اذا ظهر أو تجلّى يكذب حاكم العقل كما كذب حاكم العقل حاكم الحس ولولا ظهور حاكم العقل وتكذيبه لحاكم الحس لظل الانسان يعتقد فى حاكم الحس . ونحن لازلنا نعتقد بصواب أحكام العقل لأنه لم يظهر بعد هذا الحاكم الذى يفترضه الفزالي ، فنحن مازلنا فى دور انتظار . ويقول الفزالي ان عدم ظهور ذلك

الحاكم ليس دليلا على استحالة وجوده (١) . وبعد أن تردد في هذا الأمر قليلا وجد تأييدا له بأحوال المنام وأنه رأى أن الانسان يرى في النوم أمورا ويتخيل أحوالا ولا يشك في ثبوتها واستقرارها ثم يستيقظ فيعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاته واعتقاداته أصلا . يتساءل الغزالي : بم تأمن أن يكون جميع ماتعتقده في يقظتك بحسك أو عقلك هو حق بالاضافة لحالتك ألا يمكن أن تطرأ عليك حالة أخرى تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ؟ فإذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بمقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحال ما تدعيه الصوفية أنها حالتها . اذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم اذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم رأوا أحوالا لا توافق هذه المعقولات ، أو لعل هذه الحالة هي الموت الذي يشير اليه الحديث : (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا) فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة فإذا مات الانسان ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهدها الان ، ويقال له عند ذلك (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (٢) . أى حاد .

بعد أن شك الغزالي في حاكم الحس وكان سبب شكه فيه أن جاء حاكم العقل وكذبه ، مثلا كأن يرى أن الشمس مثل الرغيف ، فقال العقل : لا ، انها أكبر بكثير من الأرض ، فالعقل جاء بحكم جديد كذب حاكم الحس . فقال : لو كان الأمر كذلك ألا يصح عقلا أن يكون هناك حاكم الحس واذا لم يكن قد جاء ذلك الحاكم فليس معنى ذلك أنه لن يأتي لماذا لا يكون ذلك الحاكم هو

(١) المنقذ من ٩ - ١٠ .

(٢) سورة ق آية ٢٢ .

حاكم الصوفية الذين يرون ما لا نرى ولعل هذا الشيء المنتظر هو الموت أى أن العقل سيأتى عليه وقت تبطل أحكامه وينكشف غطاؤه عندما تنكشف الحقيقة بالموت لأن النفس تخطئ ما دامت متصلة بالبدن فاذا انفصلت عن البدن تبين لها الحقيقة .

فى تاريخ الفلسفة الطويل نجد معايير مختلفة للحقيقة ، فحاكم الحسين يكذب حاكم المثاليين ، وهذا يكذب حاكم العقليين وهذا يدوره يكذب حاكم الحدسيين . وهكذا الحقيقة مزاج من الحس والذوق والتجربة .

المهم أن الغزالي يقول أن هناك احتمال بتكذيب حاكم العقل، ولكن نقطة الضعف عند الغزالي فى نظرنا هى أنه اذا كان الأمر كذلك فنحن لا ننتهى ، اذا سلمنا باحتمال وجود حاكم يبطل أحكام العقل فلا شيء يمنع من وجود حاكم ثالث ثم حاكم رابع وهكذا . . . اذ مع يدرينا لعل هؤلاء الحكام تظهر ، وهذا ما نقوله للصوفية ، اذا ربما كان هناك حاكم آخر يبطل أقسام الصوفية ، وبذا نفتتح على أنفسنا بابا لا يمكن غلقه .

بعد أن ذكر الغزالي امكان وجود ذلك الحاكم قال ان عدم ادراكنا لوجوده الآن لا يمكن أن يتخذ دليلا على أن وجوده مستحيل، وقال لعل هذا الأمر هو ادعاء الصوفية بأنهم يستطيعون ادراك الحقيقة على نحو يختلف عن ادراك المتكلمين والفلاسفة ، وأن عندهم حاكما يقضى ببطلان أحكام العقل كما يدعيها الفلاسفة ، ولعل النفس عندما تنفصل عن البدن بالموت يتبين للإنسان أنه كان فى غفلة وأنه كان مخطئا .

يبدو لنا أن الغزالي حريص على أن يبين عجز العقل الانسانى عن ادراك حقيقة الوجود والوصول الى نوع من الحقيقة تطمئن

اليه النفس - ولم يكن الغزالي أول من نقد العقل الانساني
فالفلسفة مملوءة بهذا ، وظهور التصوف والعلم الصوفي دليل
على أن الناس لا يرضون عن حلول العقل الانساني للمشاكل
الوجودية الكبرى - حين نقول ان العقل الانساني عقل متصل
بالمالم فمقولاته مستقاة من هذا الوجود فهو محصور في دائرة
معينة هي مقولات الوجود ، فكيف يطمع في أن يدرك الحقيقة
القصوى ، وذلك مثل الشخص الذي عنده ميزان للذهب ويطمع
في أن يزن بها الجبال - ولكن اذا بحثنا في أقوال أولئك الذين
يتهمون العقل الانساني بالقصور نجدهم يشيرون الى شيء ليس
هناك ما يمنع من تسميته عقلا أو قوة من قوى العقل - مثلا
الصوفية الذي يرضى عنهم الغزالي قالوا ان العقل غير كاف
للولصول الى العلم وانما الذي يوصل الى العلم اليقيني هو الذوق
والكشف ، واذا ما سألت عن أداة الذوق قالوا القلب أو السر فما
الذي يمنع أن تكون هذه القوة قوة من قوى العقل الذي ينكرونه -
الواقع أن الذي ينكره الغزالي ويصح أن نوافقه عليه هو العقل
بالمعنى الضيق ، أي العقل النظري الذي أدواته المقدمات والنتائج
ومقولات المنطق ، هذا هو العقل المفضل على نفسه ، ولا يوصل
الى علم يقيني ، ولكن اذا استعملنا العقل بالمعنى الواسع فلا
يمنع من أن يكون عندنا قوة نسميها العين البصيرة أو نسميها بأى
اسم ، قوة تنبثق من أعماق النفس هي قوة من قوى العقل -
فيجب التفرقة بين العقل الذي ينكره الغزالي وهو العقل المنطقي
القاصر على الجدل والمقدمات والنتائج وبين العقل بالمعنى
الواسع -

كذلك يتكلم الفلاسفة مثل ابن سينا وغيره عن امكان اتصال
العقل بقوة خارجية هي العقل الفعال اما اتصالا جزئيا في هذا
المالم أو اتصالا كليا عند انفصال النفس عن البدن وعودتها الى

أصلها • قلنا ان العقل الانسانى يتصل بالعقل الفعال فيحدث عنه نوع من الاشراق والعلم اليقيني ، فما المانع من أن يكون ذلك من عمليات العقل ، على كل حال الذين انكروا على العقل قدرته على الوصول الى الحقيقة انما قصدوا العقل الجدى وليس هناك ما يمنع من الاعتقاد بأن الحياة النفسية فيها نواحي مجهولة ، وقد تستيقظ بعض هذه النواحي فى بعض الافراد كالصوفية والفنانين فتدرك من حقيقة الوجود مالا يدركه العقل العادى •

ويذهب الغزالى الى أن المعرفة الدينية الذوقية هى بمثابة الماء الذى ينبع من قاع البئر ، اذا تمتعت قاع البئر وعندما تظهر لا تستطيع ايقافها ، كل ما هناك تطهير البئر حتى تنبع ، فهذا هو علم الاشراق أو الذوق أو الالهام •

خلاصة هذا أن الغزالى عندما يشك فى العقل وفى قوى العقل انما يقصد العقل الفلسفى وهو محق فى نقده لهذا العقل لأن مثل هذا العقل كالحشرة التى تنسج حول نفسها كل أنواع القيود والخيوط التى تربطها ثم تحاول أن تفك نفسها من هذه القيود •

فالغزالى عندما نظر الى المسألة وجد أن العقل ليس الطريق الى العلم الذى يرنو اليه فاتجه نحو التصوف •

لما خطرت كل هذه الخواطر ببال الغزالى اعترته نوبة من اليأس والغم ودامت حاله على ذلك ، اعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين كان فيهما على حد قوله على مذهب انفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال ، أى حاله حال السوفسطائى ولو أنه لا يسمى سوفسطائيا • السوفسطائى عنده أنواع يدخل فيها

المفكرين المعنادين والا أدريين والنسيبين (عندى وعندك) ومنهم الشاكرون . وهنا أدخل الغزالي نفسه فى النوفسطائيين أى انه لا يدري ، ونحن لانسمى الآن هذا النوع شفسطة لأنها حدثت لكن العرب ادخلوا المعندين واللا عنديين واللا أدريين .

كل هذه الشكوك انقذت فى نفس الغزالي وتمكنت من نفسه ، وظل الغزالي كما يقول حوالى شهرين وهو على هذه الحال ، ولا ثقة له بعلم ولا بمعرفة . فالشك عند الغزالي كما نرى حالة نفسية مر بها ، بينما الشك عند ديكارت مثلاً شك ارادى يتوخاه الفيلسوف بازادته ويخرج منه بارادته ، وديكارت عندما وجد فى نفسه علامة اليقين لم يستطع الخروج من يقينه بنفسه الى اثبات وجود الله أى الى اثبات موجود خارج نفسه الا بدور ظاهر ، فمن جهة يعتمد ديكارت فى اثبات وجود الله على العقل والافكار الواضحة ومن جهة أخرى ينبغى للتأكد من صدق العقل والافكار الواضحة العلم اولا بوجود الله وصدقه .

أما الغزالي فان الله سبحانه وتعالى هو الذى أخرجه من شكه ، هو الذى أخرجه من الظلمات الى النور هو الذى قذف فى قلبه نورا من هذا المرض ، من هذا الشك ، وعادت نفسه الى الصحة والاعتدال ، وعادت الضروريات مقبولة موثوقا بها ، « لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » (١) وعلامة هذا النور الذى يقذفه الله تعالى فى القلب هى : التجافى عن دار الغرور والاناة الى دار الخلود (٢) أى الزهد فى الدنيا والتطلع والعمل للآخرة .

(١) المنقذ ص ١٠ - ١١ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ .

ويروى الغزالي أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر المشرح في قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » بالنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب -

وهذا التور ينبجس من الجود الالهي في بعض الأحيان وينبغي للإنسان أن يترصده له ويمد نفسه لقبوله وذلك بالمجاهدات والعبادات والزهد في الدنيا ودوام ذكر الله - وفي كتاب الأحياء وصف رائع للمجاهدات والعبادات والمقامات والاحوال التي ينبغي على الإنسان ان يسلكها حتى يمد نفسه للكشوف والفتوحات ، وحين يقذف الله بالنور في القلب سيجد الإنسان الاوليات والمعارف حاضرة في نفسه فلا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب -

الفصل الثالث

الحقيقة عند الفزالي

لما كشف الله هذا المرض وقذف في قلبه نور الحق ابتداءً ينظر في أصناف الطالبين للحقيقة فوجدهم أربع فرق (١) .

١ - المتكلمون وهم الذين يدعون أنهم أصحاب الرأي والنظر .

٢ - والباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم (الذي يتلقونه) باقتباس من الأمام المصوم .

٣ - الفلاسفة : وهم آل المنطق والبرهان .

الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة الالهية وأهل المكاشفة والمشاهدة .

يحصر الفزالي طلاب الحقيقة في هذه الفرق الأربع ويرى أن الحق لا يشد عنهم ولا يخرج عن دائرتهم . يريد الفزالي أن يقول أن الطالب للحقيقة إما أنه متكلم أو باطني أو فيلسوف أو صوفي ، ولكن الادعاء بأن الطالب للحقيقة لا يعدو أن يكون واحداً من هؤلاء الأربعة وأن الحق لا يشد عنهم فإذا لم نجد الحق مع واحد من هؤلاء الأربعة فلا أمل في أن نجد الحق عند غيرهم ادعاء باطل أو استقرار ناقص وشذوذ وضعف في التفكير .

وعندما أقول الحق أو المعرفة محصورة في هذا أو ذاك فقط ولا أجل أي احتمال أكون قد قفلت الباب لكي أحصر التهمة في

واحد ، وهذا هو ما عمله الغزالي في الحقيقة عندما حصر أصحاب الحقيقة في أربعة ثم أخذ ينتقد حقيقة كل واحدة من فرق الفلاسفة ، والمتكلمين والباطنيين ولا يجد الحق عند هؤلاء فقال لابد من أن الحق عند الصوفية ، هذا هو موضع الأخذ على الغزالي اذ يصح أن يوجد الحق عند غير الصوفية .

نظر الغزالي الى الأمر كما هو في عصره فوجد البارزين مما يدرسون الحقيقة هذه الفرق الأربع . وقد كان من الجانب أن يكون هناك صاحب مذهب وجودي أو غيره ولكن لم يدرسه الغزالي فنظر الى البارزين ونسى الباقين وأخذ يناقش كل طائفة ويرفض مذهبها الى أن وصل الى الصوفية وقال ان عندهم الحق .

أما التقليد فقد تركه نهائيا وقال انه لا أمل للعودة الى التقاليد لان شرط المقلد لكي يكون مقلدا حقيقيا أنه لا يعرف أنه مقلد ، فاذا عرف أنه مقلد وابتدا الشك في تقليده انكسرت زجاجته ولا أمل في العودة الى التقليد لان كسر زجاجة التقليد شئت لا يلم الا أن يذاب (الكسر) بالنار ويستأنف له أولها صنعة أخرى مستجدة . فلا بد من صهر زجاجة التقليد مرة أخرى لكي يحصل على صنعة أخرى لم تكن تقليدا (١) .

الامر اذا محصور في شيئين :

أما تقليد وقد انتهى ، أو واحد من هؤلاء الطوائف الأربع .
نظر في أقوال كل فرقة واستبعد أن تكون هي الموصلة الى الحقيقة ما عدا الصوفية . ان رضاء الغزالي عن الصوفية بعد أن انتهى به المطاف اليهم يعتبر بمثابة بداية حياته الصوفية وبداية تحوله .

ولكن ما مدى ثقافة الغزالي الصوفية وما مدى اتصاله ببعض رجال الصوفية حتى يتحول ويسير فى هذا الطريق ؟ كل هذه أمور غامضة ولا نعرف الا أن الغزالي اتصل بالرجل الصوفى الذى وصاه أبوه به وكان الغزالي حينئذ صغيرا ولم يكن لهذا الرجل تأثير عليه ، ولكن ظهر ميله الى التصوف عنيقا بعد ان انتهى من النظر فى العلوم اطلاقا فلسفية وكلامية ، وایقن أن الطريقة الصوفية هى الطريق القويم ، وأنه لا يتم الا بعلم وعمل ، وأن العلم انما هو وسيلة فقط لمعرفة أسباب مشاكل النفس وكيفية اكتسابها الصفات الحميدة التى تكسب النفس صفاء ومعرفة •

وايقن ان الناحية العملية فى الطريق الصوفى اشق كثيرا من الناحية النظرية ، بل ان الناحية النظرية أسهل كثيرا ، ولكن الناحية العملية هى المحك والاساس ، والتغلب عليها فيه النصر الحقيقى ، أما تحصيل العلوم فهو أمر سهل • فهناك فرق بين من يعرف الزهد وتعاريفه وأحكامه وبين من يتزهد بالفعل وفرق بين من يحلل المعرفة وأنواعها وبين من يصل الى المعرفة • وعرف الغزالي أن ما قرأه للجنيد والشبلى والحارث المحاسبى وأبو طالب المكى سهل يسير اذا قيس بالحياة الصوفية والرياضة الصوفية (١) • أدرك الغزالي أمرين أو شيئين أو حقيقتين فى غاية الأهمية : الأمر الاول أنه لابد للمسالک فى الطريق الصوفى من الذوق والحال ، وأن يكون صاحب ذوق وحال ليعرف بنفسه مغازى أقوال القوم ومراميمهم وربما هذه المسألة هى التى تعوز باحثى التصوف •

الأمر الثانى هو أن العمل فى الطريق الصوفى أقسى وأشق من العلم • ولكنه على كل حال أيقن أنه لا أمل فى الحصول على سعادة

الأخرى إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وذلك بالاقبال على الله
اقبالا مطلقا والاناية الى الله اناية تامة والتجافى والبعد عن دار
الغرور وقطع علائق البدن بالعلم وبكل ما يتصل بشهوات النفس .
كل هذا أدركه بوضوح (١) . وهنا حصل له فى نفسه نزاع عنيف
ووقع فريسة لمطامع النفس ومطامع القلب فتجاذبته العوامل مدة
طويلة . الدنيا تطلبه من ناحية ومطالب الآخرة من ناحية أخرى ،
التصوف يشده من ناحية والترف والدنيا من جهة ثانية فمكت
يتأرجح مدة طويلة ، استمرت أزمته ستة أشهر كان أولها رجب
سنة ١٤٨٨ حتى حدث له عارض اضطرارى حل المشكلة ذلك أن
لسانه حبس فاستعال عليه التدريس وساءت صحته واستولى
عليه الهم والغم فأيقن أن ذلك مقصود من الله فقطع عليه خط
العودة الى الأبد وعلم أن ذلك علامة من الله يريد بها انتهاء ذلك
التردد ، فعزم على الخروج من بغداد الى مكة حاجا فى الظاهر
ولكنه كان ينوى الخروج الى الشام والسياسة فيها فى الحقيقة .
منذ خرج الغزالي من بغداد واستمرت رحلته نحو عشر
سنوات يقول انه انكشف له فيها أمور لا يمكن أن يحصيها او
يستقصيها ، ولكنه لسوء الحظ لا يذكر لنا من هذه الأمور شيئا
ويجملها اجمالا فى كلام غامض عن طريقة الصوفية . عندما يتكلم
الغزالي عن طريقة الصوفية لا يتكلم عما كشف له بالذات بل عما يكشف
للصوفية عامة ويقول أن طريق الصوفى مملوء بالمكاشفات والمشاهدات
من أوله ، والصوفية يرون كذا فى حال يقظتهم ويرون كذا فى
حال نومهم ويتكلم عما يكشف للصوفية فى المنام وعن الأمور الغير
محسوسة مثل الملائكة الذين يظهرون للصوفية فى حال اليقظة .
وتكلم عن الاحوال العالية التى يرى فيها الصوفية صورا
وأمثالا روحية يضيق المقام عن التعبير عنها ووصفها ولا يحاول
المعبر عنها التعبير الا اذا اشتمل كلامه أو لغته على خطأ صريح

لا يمكن الاحتراز عنه فيقع التعبير عن هذه الاحوال فى حال يكاد يتخيل أنه من أصحاب الحلول أو أصحاب الاتحاد . يقول الغزالى ان الصوفى يرى أحوالا اذا أراد التعبير عنها اشتم منها أنه من أصحاب الحلول والاتحاد مثل قول الحلاج أنا الله ، وليس فى الجنة الا الله ، وهذا الكلام خطأ لأنهم لا يقصدون هذه المعنى ولكن ياترى هل الغزالى يعبر عن نفسه أم عن الصوفية ؟ فى الغالب كلامه منصب على الصوفية وليس على ذاته .

يقول الغزالى ايضا أن الحال الصوفية ليست مستندنا فيما ندرکه من المعرفة الذوقية فقط بل هى أساسنا أيضا فيما نقوله فى طبيعة النبوة ، اذ ليست النبوة الا امتدادا وحالا أعظم وأكبر لحالة الصوفى ، فالنبوة هى مرحلة أعلى من المراحل البسيطة الساذجة التى تظهر على أيدي الصوفية ، فالنبوة امتداد لحال التصوف ، ويستشهد بحال النبى عندما خلا بنفسه فى غار حراء فقد كان يحصل له ما يحدث للصوفية من أحوال. ثم جاء له الوحي ، فالنبوة امتداد لحال الصوفى . أدرك الغزالى حقيقة النبوة عن طريق التصوف .

ويقول الغزالى ان كرامات الاولياء هى على التمتيق بداية الأنبياء ، فكرامات الأولياء تعبر عن آخر مراحل الحياة الروحية عند الاولياء ، تعتبر بداية النبوة . فأحوال الصوفية يستند اليها الغزالى فى كلامه عن حقيقة النبوة ويستند اليها أيضا فى مسائل الايمان بالعقائد الدينية على الوجه الصحيح . فالايان الحقيقى الصحيح ليس الاعتراف باللسان ولا النظر العقلى بل يأتى عن طريق التجربة الصوفية ، والغزالى استغلها فى أنها الطريق الأساسى الى الوصول الى اليقين ، وعن طريقها أدرك معنى النبوة وأنها خطوة فى طريق النبوة أخيرة ، هى الطريق السليم الموصل للايمان الصحيح . فالايان نتيجة تجربة وحال صوفية . استخلص الغزالى كل هذا من التجربة الصوفية .

ولكن لنا أن نتساءل : ياترى هل كل هذا نتيجة تجربة شخصية عاجلها الغزالي أم انه حاول تفسير كلام الصوفية وهو بعيد عن التجربة ؟ *

من الصعب جدا الاجابة على هذا التساؤل ، المفروض انه تصوف ، ونحن نقول أن ما يقوله عن هذه المسائل نتيجة حال صوفية مر بها الغزالي فى فترة حياته التي تصوف فيها . كان يدخل الخلوة ويخرج منها بشكل غير معهود فى الطريق الصوفى ، شكل غريب . ويحكى ذلك عن نفسه فى المنقذ فىرى فى وقت من الأوقات مبررا للدخول فى الخلوة ويشرح ذلك المبرر ثم يرى ما يبرر الخروج من الخلوة ويشرح مبررات ذلك أيضا دخل الخلوة ليكتسب المعرفة الصوفية ويحصل على تصفية النفس . وان كان ذلك مخالفا لتعاليم الصوفية الاساسية ، فهو لا يدخل التصوف ليحقق غرضا معيناً وانما ما يظهر عليه من ثمرات انما هو منحة من الله . ولكن الغزالي دخل التصوف عندما يش من الوصول الى معرفة اليقين ، فدخل الطريق الصوفى ليحصل على العلم اليقيني الخالى من الخطأ .

الشيء الثانى ان الغزالي كان يخرج من الخلوة لأجل أشياء : يخرج منها عندما رأى ان الفساد مبرى فى العقيدة وان الباطنية استشرى ضرهم وأفسدوا العقيدة فأراد أن يدافع عن الدين ويبين مساوئهم واعتقد أنه مكلف من قبل الله بهذا وقال انه على رأس كل مائة سنة يرسل الله من يجدد الدين وأنه هو الذى اختاره الله ليدافع على ذلك ، واستشار من حوله الخروج من الخلوة والقيام بالرسالة التي يشعر انه مكلف بها مرة يرى ما يبرر الخلوة والعزلة ومرة يرى ما يبرر الخروج من الخلوة والعزلة ، وسرعان ما يخرج من الخلوة حتى يعود اليها متشائماً يائساً من اصلاح الناس قائلاً : ما قيمة هذا كله والزمن غير موات والسلطان غير

موجود فالأمر مرده الى الله ، يقول : وأنى لك رفع هذه الفضة
والزمان جائز والدور دور الباطل وماذا يعود عليك من كل هذا
الا معاداة أهل زمانك ، ولا يتم لك ذلك الا بزمان يساعد وسلطان
متدين قاهر (١) • ولم يكن عنده لا الزمان المساعد ولا السلطان
القاهر ، وكان سلطان الملك مساعدا له ولكنه مات بعد أن تولى
التدريس ببغداد بقليل • • وقرر الغزالي أن يمضى من عزلته بعد
أن خرج منها حتى أمره الخليفة بالذهاب الى نيسابور ، وهنا
خرج عن عزلته وقبل الذهاب اليها بعد أن شاور جماعة من
الصوفية نصحوه بترك العزلة والخروج من الزاوية •

ذهب الى نيسابور سنة ٤٩٩ ولكنه ذهب اليها كما يقول لا
ليعلم الشيء الذى به يكسب الجاه ولا يدعو الى ذلك العلم بالقول
أو بالعمل بل يدعو الى العلم الذى به ترك الجاه ، ويعرف به
سقوط رتبة الجاه (يقصد علم التصوف) وقد أقام الغزالي بقية
حياته فى نيسابور بين الزاوية والبحث ، يدرس لعدد قليل من
المريدين والأتباع ، يقضى الوقت بين التأليف والتدريس الى أن
أدركته الوفاة •

الفصل الرابع

موقف الغزالي من علم الكلام

أما المتكلمون فيدعون أنهم أهل الرأي والنظر ، ويحدثنا الغزالي بأنه ابتداء بتعلم علم الكلام فدرسه ووقف على وثائقه وأسراره وصنف فيه ، ويرى الغزالي أن علم الكلام يفنى ويحقق الفايه منه وهى حفظ عقيدة أهل السنة والرد على المبتدعة والمخالفين . والسبب فى نشأة علم الكلام عند الغزالي هو أن الله القى الى عبادته على لسان رسوله عقيدة هى الحق، فيها صلاح الدين والدنيا ، ثم وسوس الشيطان للمبتدعة بوسواس مخالفة السنة وشوشوا بها على عقيدة الحق فهيا الله تعالى طائفة المتكلمين للرد على المبتدعة ونصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن البدع المحدثه التى تخالف السنة الماثورة . . اذن قامت طائفة من الناس تدافع عن العقيدة وترد على بدع المبتدعة واعتمدوا فى دفاعهم على مقدمات تسلموها من الخصوم واشتغلوا بنفس هذه المسلمات . ففاية علم الكلام ومقصوده فى نظر الغزالي ليست معرفة الحقيقة كما هى وانما الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد الخصوم والمبتدعة . . . غير أن المتكلمين تخطوا هذه الفايه عندما كثر النقاش وطال الزمن الى البحث عن حقائق الأمور فتكلموا فى الجواهر والأعراض ماها ، ولكن ذلك لم يكن على كل حال مقصودهم الاصلى فجاء كلامهم فيه غير شاف . علم الكلام اذن وان كان يحقق الفايه منه وهى الدفاع عن عقيدة أهل السنة ضد المبتدعة الا أنه لا يحقق الفايه التى يروجوها الغزالي وهى ازالة الحيرة والاطمئنان الى علم يشفى غليله وتمطشه للحق والحقيقة . فلم علم الكلام كما يرى الغزالي يحقق الغرض منه ولكنه لا يفنى بمقصود الغزالي (١) .

الفصل الخامس

موقف الغزالي من الفلسفة

الصنف الثاني الذي يتكلم عنه الغزالي من طلاب الحقيقة هم الفلاسفة . ويستطرد الغزالي في حكاية تاريخ حياته الفكرية فيقول : انه بعد أن فرغ من علم كلام وتبين له أن هذا العلم لا يشفي غلته وتعطشه الى الحق فقد ثنى بالفلسفة ويقول انه ثمر عن ساق الجذ في تحصيل الفلسفة وأنه درس الفلسفة من الكتب دون أن يستمع الى معلم أو أستاذ وكان يشتغل بتحصيلها وتفهمها بعد أن يفرغ من التصنيف والتأليف والتدريس في العلوم الشرعية ، وكان يشتغل بالتدريس في بغداد بمدرسة تكونت من / ٣٠٠ هـ . وقف الغزالي كما يقول في هذه الأوقات التي كان يخلو فيها للفلسفة على منتهى علوم الفلاسفة . أي أن الغزالي درس الفلسفة في أوقات فراغه من التدريس والاشتغال بالعلوم الشرعية ووقف على مراميها وغايتها في سنتين ، ثم ظل سنة أخرى يتفحص المسائل ويفكر فيها ويعاود النظر ويتفقد أغوار المسائل حتى ظهر له ما فيها من خداع وليس وبخيل . وفي اعتقادنا أن الغزالي يغالى بهذا كثيرا .

منهج الغزالي في الرد على الفلاسفة :

كان يمهّد لرده على كل فرقة من الفرق بتلخيص كلام وآراء هذه الفرق ، مثل ذلك التعليمية والفلاسفة ، فكتب في ذلك « فضائح الباطنية » ورده على مقاصد الفلاسفة يقول : لا بد لكل من يتصدى لأظهار مفاصد علم من العلوم من الوقوف على منتهى ذلك العلم . فان رد المذهب قبل فهمه ضرب من العبث ورمى في المعى وبذلك أخذ الغزالي على عاتقه مهمة تلخيص المذاهب قبل الرد عليها .

ثم يقول : وانه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى فيه أعلم الناس بل يزيد عليه ويطلع عليه صاحب العلم من غور وغائله .

كتب الغزالي كتاب تهافت الفلاسفة حوالى سنة ٤٨٨ أى لم تصل سنة فى ذلك الوقت الاربعين وكان قد قرأ الفلسفة وحصلها بنفسه ووضع فيها كتاب المقاصد وكانت غايته من التهافت الرد على آراء الفلاسفة كما فهمها ولخصها وعرضها ابن سينا والقارائى وابن سينا بوجه خاص ، وان كان من الواضح أنه كان على علم بكتب فلاسفة آخرين اسلاميين وغير اسلاميين بل كان على علم ببعض كتب الشراح وبعض الكتب التى ألفت فى نقد الفلاسفة كما سيتبين ذلك فى بعض كلامه فى الرد .

يصرح الغزالي فى التهافت أنه لا يريد الا هدم مذاهب الفلاسفة (١) - لا الفلسفة أيا كانت - واظهار ما فيها من تناقض وعجز أو فسطة وقصور . يريد أن ينقد ويرفض الفلاسفة ، فهو يناظر الفلاسفة بأسلوبهم ومنطقهم ليبين لهم أنهم لم يلتزموا شروط المنطق الذى يدينون به يدلل بذلك فى النهاية على افلاس العقل الانسانى فى محاولة الوصول الى الحقيقة ، وهو بذلك يمهّد الدعوة الى الرجوع الى الدين والى التصوف والوصول الى الله عن طريق الاعتقاد والعبادة والرياضة والكشف ، وهو يحذر الناس من الاعتبار والانخداع بالأسماء اليونانية الرنانة مثل سقراط وأبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس الذين أطنب اتباعهم فى وصف عقولهم ودقة علومهم ، ولكنه يحذر المسلمين أن يمتدحوا أن كل هؤلاء كانوا بمكانة واحدة ، فلكل طابعه الخاص وتفكيره أو أن مذاهبهم وتعاليمهم كانت بمثابة واحدة ، فان

العلم الالهى غير الطبيعى غير الرياضى ، ولكل علم حكمه ، وموقفنا منه يختلف ، فهذه العلوم مختلفة فى ميزان التقدير . وكان هم الغزالى اظهار بطلان حججهم فى مسائل الالهيات خاصة ومايتعلق منها وما يتعارض منها خاصة بمسائل الدين وأصوله كقولهم يقدم العالم وانكسارهم البعث وقولهم ان علم الله غير محيط بالمجزيات وغيرها .

ولكن هذه هى الناحية السلبية من نقد الغزالى التى عبر عنها فى التهافت . أما الناحية الايجابية فهى محاولة الغزالى ببيان أن سلامة العقل والوصول الى اليقين يكون باتباع الدين وسلوك طريق الصوفية ، ولكن الغزالى لم يكن أول من جهر بهذا الرأى ، فقد جهر به من قبل كثير من مفكرى الاسلام وخصوصا الصوفية الذين أظهروا بكل وضوح عجز العقل الانسانى عن الوصول الى علم يقينى تطمئن اليه النفس . الفلسفة كما نراها ترى الشئ ونقيضه وتدافع عن كل منهما بحجج لا تقل قوة عن الأخرى . المنطق محدود فى دائرته الخاصة مثل الرياضة ، والرياضة يشبونها بالبئر لا تستطيع أن تستخرج منها أكثر مما تضع فيه ، فأساليب المنطق معتمدة على مقدمات فلا تستلزم من المنطق أكثر مما هو موجود فى المقدمات، فالمقدمات التى تبدأ بها لا توصل الى شئ أكثر مما هو متضمن فيها ، تماما مثل قضايا الرياضة فلا المنطق ولا الفلسفة موصلة الى اليقين ، والعقل الانسانى عاجز عن الوصول الى العلم اليقينى الذى تطمئن اليه النفس ، كل هذا أثر من قبل ، واكده الغزالى .

لايقف الغزالى فى نقده للفلاسفة عند حد ولا يتردد مطلقا فى نقدهم والانتصار عليهم ولا يتردد فى الاستمانة بأى رأى كان من رأى خصومهم فى مسائل أخرى حتى لو كان الرأى يقتضى

الاستماعة ببعض الآراء الخاصة • فهو يحشد كل الآراء حشداً لكي يرد على الفلاسفة وينسب كل الاحقاد التي بينه وبين غيره من المذاهب مثل التعليمية وغيرهم •

الاختلاف بينه وبين الفلاسفة اختلاف أصيل وجوهري ولكن الاختلاف بينه وبين غيرهم اختلاف في التفاصيل فقط ولذلك كرس همه في مواجهتهم والرد عليهم •

كان هدفه هدم آراء الفلاسفة في المسائل الكبرى التي تتعارض مع أصول العقائد الإسلامية مثل قدم العالم وانكارهم للبعث ومسألة معرفة الله وقصر علم الله على الجزئيات (١) وهو لا يتورع في الرد على الفلاسفة من أن يعتمد على أي مصدر أيا كان ذلك المصدر ولا يتردد من أن يقتبس من أقوال غيرهم المعارضة لأقوالهم للرد على الفلاسفة ولا يقف في معارضة الفلاسفة عند حد ولا يتردد في نقدهم في أن يستند إلى أي وسيلة أو مصدر •

كان يلخص مذاهب المردود عليهم في الفلسفة لخصها في المقاصد، ورد عليها في التهافت ، ورد على كل مسألة على حدة، نجده يخلص المسألة حتى يرد عليها في صورة قضايا يحلل قضايا الفلاسفة واستدلالاتها ويناقش نظرياتهم ليرى إلى أي مدى يمكن أن تلزم هذه النتائج عن هذه المقدمات ، ثم يناقش المقدمات ليرى ما هو منها براهاني وما هو غير براهاني الأقيسة اليقينية هي التي مادتها براهانية ان لم تكن بديهية يبحث في المقدمات هل هي بديهية ضرورية ، فإذا لم يجد براهين اسدالية بالمعنى المنطقي الصحيح (وهو يقول في المتن أنه يعتمد على منطقهم) إذا لم يجد أن المقدمات ضرورية بالفعل بل ادعى الفلاسفة ضرورتها فقط

وإذا وجد هذا أتى يقضايها لا تتنافى مع العقل ولكنها غير ضرورية اليقين وإدعى لها الضرورة وواجه الفلاسفة بها وقال لهم أنتم لا تعتبرون هذه ضرورية وتدعون ضرورتها وأنا كذلك نكيل لكم بنفس الكيل .

ينقد الغزالي نظريات الفلاسفة بإبطاله عنصر الضرورة الذى يضيفه الفلاسفة على مقدماتهم أو على بعضها مثال ذلك قولهم : أنه لا يصدر عن الواحد الا واحد . هذه قضية ادعوا انها ضرورية وبنوا عليها اشياء خطيرة . يتناول الغزالي : هل هى ضرورية ؟ هل أجمع عليها الناس ؟ وإذا كانت ضرورية فما قولهم فى القضايا التى ادعى أنا ضرورتها وأنتم لا تدعون ذلك ؟ هذه طريقة منطقية لمناقشة المقدمات ولزوم النتائج عن المقدمات ومناقشة ضرورية المقدمات :

الطريقة الأخرى هى : الزام الخصوم بنفسه مستلزم من أقوالهم وفساد اللازم يستتبع فساد الملزوم - لكن هل المسألة على هذا النحو دائماً ؟ لا . أحياناً تكون المسألة أعمق من هذا ، يأخذ لازم بعيد من لوازم المقدمات يصح أن النتيجة لها نتائج تترتب عليها فيأخذ مستلزم من مستلزمات النتيجة ويناقشه ويبرهن على فساده فيقول ان الدعوى الأصلية باطلا - وذلك اما بالوصول الى نتيجة لا يقبلها العقل ، نتيجة لازمة عن ادعائهم اذا كان ما تقولونه فى القضية الأولى صدقاً فيلزم من ذلك كذا وكذا ، النتيجة الأولى لا يقبلها العقل وبذلك يلزمهم بفساد الأصل أو نظرية لا تتفق مع أصل من الأصول التى لا يدينون بها .

أو نتيجة تتنافى مع المقدمات التى بدأوا بها أو اعتمد عليها الفلاسفة فى الموضوع الذى هو موضع بحث .

وهذا المنهج ليس قاصرا على الغزالي بل هو منهج التفكير الإسلامي سواء كان فلسفيا أو كلاميا - هذا المنهج ملووم به كتب الفلاسفة وعلم الكلام فمثلا كتساب للمواقف نجده ملووم بهذه الأساليب -

يقول الغزالي في التهافت في طريقته في ابطال معتقدات الفلاسفة عن طريق الالتزامات يقول فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وحرى مذهب الحرامية وطورا مذهب الواقفية (١) -
أى يؤدى بهم الى رأى من شأنهم أن يمارضوه - ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص (لا انتصر لمذهب خاص) بل أجعل جميع الفرق الباطنية واحدا عليهم فإن سائر الفرق ربما خالفوننا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين (الفلاسفة) فلننتظرهم عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد (٢) -

أما الكرامية التي يشير اليها الغزالي فهي فرقة كلامية تنسب الى أبى عبد الله محمد بن كرام كان من الصفاتية وهي فرقة من المشبهة اثبتوا الصفات على نحو يشير بالتجسيم (٣) -

أما الواقفية فهي فرقة من الاسماعيلية الباطنية سموها واقفية لأنهم وقفوا امامة عند اسماعيل بن جعفر -

« التهافت » منهج في الرد في جملته منهج سلب يمارض اشكالات الفلاسفة باشكالات مثلها من غير أن يتقدم بحل للمشكلات التي يثيرها - مثلا عندما يناقشهم في قضية الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقول أنها ليست ضرورية ولكنه لا يثبت

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٣ -

(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٣ - ١٤ -

(٣) انظر فتح الله خليف ، فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ،

رسالة ماجستير بمكتبة كلية آداب الاسكندرية -

كيفانها غير ضرورية بل يأتى بقضايا اخرى يدعى غير الفلاسفة انها غير ضرورية بينما يعتبرها الفلاسفة ضرورية فهو لم يحل المشكلة بل أقام مشكلة جديدة وفى ذلك يقول : « أنه لا يدخل على الفلاسفة الا دخول مطالب منكر لا دخول مدعى مثبت » (١) كل شئ يهاجمهم فيه يطالبهم بمعناه ولكن لا يدخل عليهم دخول مثبت مبرهن على كلام ، يعارضهم بالانكار ، لكن يواجههم بعلى ايجابى ، على أن الغزالى قد وعد بوضع كتاب خاص يسميه (قواعد الاعتقاد) يبين فيه رأيه المخالف لرأى الفلاسفة ، أو يبين العقائد على النحو الذى يرضاه . وقد كتب هذا الكتاب بالفعل فى القدس بعد خروجه من بغداد وهو ملحق بالجزء الاول من كتاب الاحياء ولكن هذا الكتاب مخيب للظن الى أقصى حد . لقد كنا ننتظر منه أن يأتى بكتاب عليه مسحة فلسفية يدخل فيه على مذهب أهل السنة ولا ينتظر أن ينتفع بالكتاب الا العوام ، ما الذى يعرف شيئا من علم الكلام فقلما تنفعه مقدمة الأحياء .

ذكرنا أن الغزالى لخص الفلسفة قبل الرد عليها ، وهذا منهجه . ويدل تلخيصه لأراء الفلاسفة أنه كان على علم لا بالفلسفة الاسلامية وحدها عند ابن سينا والفارابى بل على علم واسع بالتراث اليونانى القديم . نجد ما يشهد بهذا فى تلخيصه من اشاراته الى أفلاطون وجالينوس والى مدى ما استمدته من كلام أفلاطون ومن للشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة خصوصا بروقلس من أتباع المدرسة الأفلاطونية ، ويظهر أن الغزالى تأثر فى رده على للفلاسفة بهذا التراث الواسع الذى كان على علم به وقد أدرك هذا المعنى بعض الكتاب الاسلاميين القدماء مثل البيهقى صاحب تاريخ حكماء الاسلام والشهرزورى صاحب كتاب روضة الأفراح . يقولان أن الغزالى أخذ معظم ما رده على

الفلاسفة من رديحيا النحوى على بروفقلس فى مسألة قدم العالم .
ان صح . هذا القول فهو يفسر لنا احتمال تأثير الغزالي بمولف قديم
أجنبى فى تلخيصه لأراء الفلاسفة . لا نستبعد أن الغزالي انتفع
بردود امثال يوحنا النحوى فى رده على بروفقلس وأرسطو فى
قولهم بقديم العالم ولكن ما نستبعد أن الغزالي عرف بهذه
الاشياء فى اصولها ، وانها كانت موجودة فى البيئة ، يتصل
العالم المسلم بالراهب المسيحى ويناقشه فيسمع منه كلاما فلسفيا
هو منتشر فى الجو والبيئة التى عاش فيها المسلمون ، ولا يعنى ذلك
رجوعهم الى الأصول نفسها ، فمسألة القدم اعتنى بها المسلم
والمسيحى لاتصالها بالدين وفى المناقشة يسمع كل منهما آراء
صاحبه .

ويحصر الغزالي الفلاسفة بحسب مذاهبهم فى ثلاثة اقسام .
١ - الدهريون ٢ - الطبيعيين ٣ - الألهيون

أما الدهريون فهم الذين أنكروا الصانع المدير القادر
وزعموا أن العالم قديم لم يزل موجودا بنفسه من غير صانع ولم
يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان . وهؤلاء هم
الزنادقة (١) .

أما الطبيعيين فقد صرفوا جهودهم فى العالم الطبيعى وما
فيه من عجائب وغرائب الحيوان والنبات ، واشتغلوا بالتشريح
الطبيعى فأمّنوا بصنع الله وبديع حكمته ، فاعترفوا بالله قادر
حكيم مطلع على خواص الاشياء وغاياتها ، وكل من يشتغل
بالتشريح خصوصا تشرح الانسان فانه لا يملك الا أن يذهب الى
هذا الاعتقاد . ولكنهم ظنوا أن القوة العاقلة فى الانسان تابعة

لمزاجه أيضا ومعلقة بيده تملقا وثيقا ، أن هذه القوة تبطل ببطلان البدن وتنعدم بانعدامه ولا يعقل إعادة المدوم ، فالنفس فى رأى الطبيعيين نموت بموت البدن وليس لها حياة أخرى غير هذه الحياة ، فانكروا البعث والخلود والجنة والنار والقيامة والحساب ولم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل النجم واتهمكوا فى الشهوات والملذات اتهمات الحيوانات . وهؤلاء أيضا زنادقة لأن الايمان ليس هو الايمان بالله فقط بل هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء أنكروا اليوم الآخر وان كانوا اعترفوا وآمنوا بالله وبصفاته (١) .

أما الالهيون وهم سقراط وافلاطون وأرسطو ، وأرسطو فى رأى الغزالي هو الذى « رتب المنطق وهذب العلوم وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل » وهؤلاء الملاسفة ردوا على الإدهريين والطبيين ، ثم رد أرسطو على افلاطون وسقراط ولم يقصر فى الرد ، الا أن أرسطو أيضا لم يستطع التخلص من بقايا كفر الفلاسفة السالفين وعلى ذلك يجب تكفيره وتكفيرهم وتكفير من اتبعه من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهم . وابن سينا والفارابى على الخصوص لأنهما هما اللذان عرفا فلسفة أرسطو ونقلها نقلًا جيذا ، ويحصر الغزالي فلسفة أرسطو كما نقلها ابن سينا والفارابى فى ثلاثة أقسام قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به أى أن الأخذ به بدعة وقسم لا يجب إنكاره أصلا (٢) .

يفصل الغزالي هذه الأقسام فيقول :

تنقسم علوم الفلاسفة بحسب الفرض منها الى ستة أقسام :

(١) المنقذ ص ١٩ - ٢٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠ - ٢١ .

رياضية ومنطقية وطبيعية والهيّة وسياسية وخلقية - أما
الرياضية فهي للحساب والهندسة وهي علوم برهانية لاصلة لها
بالعلوم الدينية ولا سبيل لى جعدها وكانت السبب فى وجود
أفتين :

الأولى : ان من ينظر فى العلوم الرياضية ياخذها العجب من
دقة البرهان وجلائه ووضوحه واتقانه فيحسن بسبب ذلك الظن
فى الفلسفة (الفيلسوف والرياضى واحد فى هذا العصر بحيث
لم يكن قد حصل انفصال وتخصص فى العلوم) ويعتقد ان
كل علومهم بهذا الوضوح ووثاقة البرهان ثم اذا سمع بعد ذلك
الانسان بكفرهم وضلالهم وتهاونهم بالشرع فانه يكفر بالتقيد
المحض ظانا ان الدين للو كان حقا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم
فى العلم . وكثير من الناس ضلل وكفر بسبب تقليده فقط
للفلاسفة . سمع بأنهم جعدوا الدين فجعدوه ، وسمع بأنهم
استهانوا بالشرع فاستهان به ، لأنه قد وثق بالفلاسفة بسبب
دقة علومهم التى تتجلى فى الرياضة، وغاب عن مثل هذا الانسان
أن الحاذق فى صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون ماهرا فى كل
صناعة . فالماهر فى الفقه ، فى الكلام ليس ضروريا أن يكون
ماهر فى الطب ، كما أن الجاهل بالفلسفة لا يلزم منه أن يكون
جاهلا بالنحو . بل لكل صناعة أهل . ثم أن كلام الفلاسفة فى
الرياضيات برهاني وفى الالهيات تخمينى لكن كل هذا لا يمكن
أن يعرفه الانسان الا اذا عاناه وجربه وخاض نقيه ، ولا يمكن
الوقوف على هذا الا بعد الدراسة والفحص والتعمق فى المشكلات ،
ولكن المقلد ، تحمله غلبة الهوى وشهوة البطالة لا يعرف من ذلك
شيئا . (وتلك آفة عظيمة ولهذا يجب أن يؤخذ بالزجر كل من
ينحوض فى علوم الرياضيات) (١) .

الآفة الثانية : هناك بعض المسلمين الذين بلغ بهم الجهل حد انكار جميع علوم الفلاسفة بما فى ذلك الرياضية وظنوا انهم بذلك ينصرون الدين حين يتكرون كل علوم الفلاسفة فانكر البعض مثلاً الكسوف والخسوف لاعتقادهم أن ذلك بخلاف الشرع . فلما يسمع بذلك انسان له علم بالرياضة ودقة براهيتها وصدق دعواها فى الكسوف والخسوف يعتقد أن الاسلام مبنى على الجهل وانكار البرهان القاطع فيزداد حبه للفلسفة وبفضه للدين . وهذه جنائية كبرى على الدين . فمن يظن أن الاسلام ينصر بانكار العلم فقد تجنى على الاسلام وعلى الدين . والعلوم الرياضية فى حد ذاتها لا تتعرض للدين كما أن الدين والشرع نفسه لا يتعرض لمثل هذه العلوم بالنفى او الاثبات . اما المنطق فهو علم ينظر فى طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها ، وأن العلم اما تصـور واما تصديق ، وكل هذه الامور لا يتعلق شئ منها بالدين ، ومن جحد المنطق وأنكره نظر اليه المناطق نظرة تشكك فى عقله وفى دينه خاصة رغم أن صحة الدين موقوفة على مثل هذا الانكار (١) .

أما العلم الطبيعى فهو يبحث فى العالم وما فيه من أجسام ارضية أو فلكية وما يطرأ عليها من تغير أو استحالة . وكما أن الدين لا ينكر الطب فكذلك لا ينكر هذا العلم الا فى مسائل معينة يتعرض عليها الغزالي فى كتاب تهاقت الفلاسفة مثل القول يقدم العالم وقولهم بأبدية العالم والزمان والحركة .

أما العلم الالهى فينتطوى على أكثر اغاليطهم وفيه يتبين انهم لم يستطيعوا الوفاء بالبراهين على ما اشترطوا فى المنطق لذلك

تجددهم يختلفون اشد الاختلاف في العلم الالهي . ويحصر الغزالي مجموع ما غلطوا فيه في عشرين مسألة ويكفرهم في ثلاثة منهما أما السبعة عشر مسألة الباقية فيعتبرها الغزالي بدع . وقد تضمن كتاب التهافت هذه المسائل وشرحها والرد عليها وابطالها ، أما المسائل الثلاثة الكبرى التي كفرهم الغزالي فيها وكفر كل من تابعهم وقال بقولهم فهي :

- ١ - انكار حشر الاجساد وقصر المعاد على المعاد النفساني .
- ٢ - القول بأن الله تعالى يعلم الكلليات دون الجزئيات فذلك كفر صريح لأن الله تعالى (لا يمرب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض) .
- ٣ - القول يقدم العالم وازليته (١) .

أما المسألة الأولى وهي انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما جاء في القرآن فذلك مما يخالف عقيدة المسلمين كافة .

أما المعاد النفساني فلا ينكره الغزالي ويردد في كتاب التهافت اراء لا تخرج عن اراء ابن سينا في المعاد ويرى ان المعاد النفساني لا يخالف الشرع ولا ينكر وجود انواع من اللذات في الآخرة اعظم من اللذات الحسية ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفا بالعقل فقط بل يرى ان الشرع يدل عليه أيضا . فالغزالي يعترض على من يقول بأن العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة المعاد النفساني .

ويتساءل الغزالي عن المانع من تحقيق الجمع بين السمادتين الروحانية والجسمانية في الآخرة - ويرى أن وجود اللذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفي اللذات الحسية بل الجمع بين اللذتين في الآخرة أكمل ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع .

أما المسألة الثانية وهي أن الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات أو يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن فقد ذهب الفلاسفة الى ذلك لكي ينفوا التغير عن الذات الالهية . اذ اعلم الله الكلّيات فلا تغير يحدث في ذاته لأن الكلي ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان . أما الجزئيات فمتغيرة وحادثة في الزمان . فانسان مثلا من حيث هو فرد مشخص بالذات تتعاقب عليه تغيرات واحداث كثيرة وافعال ، أما حقيقة الانسان من حيث هو انسان فثابتة لا تتغير . واذا تعلق علم الله بالجزئى المتغير كان الله متغيرا أيضا ، وذلك محال ، فمحال ان يعلم الجزئى من حيث هو جزئى . يعترض الغزالي مبيها في التهافت ان الله يعلم كل شيء يعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في ذات العالم لأن علم الله القديم بكل شيء لا يتغير بتغير الحوادث فيقول : « لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العالم لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن وبمده بأنه قدم من قبل كان ذلك العلم الواحد الباقي كافيا في الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة » .

أما المسألة الثالثة وهي قولهم يقدم العالم وازليته فيبدأ الغزالي في كتاب التهافت بمناقشتها وعرض اراء الفلاسفة وادلتهم ويتولى الرد عليهم ويرى ان العالم حدث بارادة قديمة

اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، فالله قديم و ارادة الله قديمة أما مفعول الارادة فهو الحادث المتعلق بالزمان (٢) .

ويتولى الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة الرد على الفلاسفة وتكفير من يقول بانكار حشر الاجساد (١) وبقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات وبقدم العالم وازليته . وهو يستعرض في هذا الكتاب اراء الفلاسفة في هذه المسائل الثلاثة ويكفرهم فيها ويرد عليهم ويذهب الى أن احدا من المسلمين لا يعتقد في شيء من هذه المسائل ، أما المسائل الأخرى مثل نفى الصفات وقولهم بأن الله عالم بذاته لا يعلم زائد على الذات وما يجري مجرى هذه المسائل فمذهبهم في ذلك قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . بعد أن ناقش الغزالي الفلاسفة في العلم الالهي وبين أن هذا العلم ينطوى على أكثر أغلطي الفلاسفة وأنهم مختلفون أشد الاختلاف فيما بينهم في هذا العلم وبعد أن غلطهم في عشرين مسألة عرض لها في كتاب التهافت وكفرهم في ثلاثة منها ، بعد هذا يتكلم عن العلم السياسي وهو أحد أقسام علومهم فيرى أن هذا العلم يرجع الى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية السلطانية وقد اعتمد الفلاسفة في نظر الغزالي الى الكتب السماوية المنزلة وعلى الحكم للثأورة عن سلف الأولياء في العلم السياسي .

أما الاخلاق فتتخصر اراء الفلاسفة في هذا العلم في حصر صفات النفس وأخلاقها وكيفية معالجتها ومجاهدتها واعتمد الفلاسفة في هذه الأخلاق على كثير من تعاليم الصوفية المثاليين القائمين على ذكر الله ومجاهدة الهوى وسلوك الطريق الى الله

(٢) التهافت ص ٢١ - ٩٣ .

(١) التهافت ص ٣٤٤ - ٣٧٥ .

تمأى بالزهد فى الدنيا • وقد انكشف للصوفية فى هذه المجاهدات كثير من آفات النفس وعيوبها فوافق الفلاسفة على كلامهم وأخذوه ومنجوه بكلامهم وتولد عن هذا المزج كثير من المساوئ والعيوب:

أولا : عيوب تتعلق بمن يرد ويرفض آراء الفلاسفة فى الاخلاق • فظنت طائفة من الضعفاء ان هذه التعاليم ينبغى أن تهجر ولا تذكر وتنكر لأن كلام الصوفية ممزوج بباطل الفلاسفة، ولكن الغزالى ينصح بأن الذى يعرف الحق ينبغى أن ينظر فى القول فان كان حقا قبله سواء اكان قائله مبطلا أم محقا بل ينبغى أن يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال •

ثانيا اعترض البعض على بعض مصنفات الغزالى نفسه فى اسرار علوم الدين لأنهم وجدوا أن آرائه تشبه آراء الفلاسفة الأوائل فاعترض عليهم الغزالى بأنه قد يقع العاقر على العاقر، ثم اذا كان فى نفسه معقولا ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة فلا ينبغى أن يهجر وينكر لأنه سبق فى خاطر فيلسوف مبطل •

ثالثا : عيوب تتعلق بالمتقبل لآرائهم : من ينظر فى كتب الفلاسفة ويستحسن آراءهم فى الاخلاق والحكم النبوية والكلمات الصوفية ويعتقد فيها ويسارع الى قبول الباطل الممزوج بهذه الآراء فقد استدرج الى الباطل ، ولأجل هذا العيب وهذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر ، تماما كما يجب صون من لا يحسن السباحة من السباحة • غير أن العالم المحقق الذى يستطيع أن يميز الحق من الباطل ينبغى أن يحق الحق ويبطل الباطل كالمعزم الحاذق اذا اخذ الحية ميز الترياق والسم فاستخرج الترياق وأبطل السم ، وكما أن المحتسج الى الترياق لا ينبغى أن يشمئز منه اذا عرف انه مستخرج من الحية

التي هي مركز السم ، لأن هذا الاشتزاز يدل على جهل محض
ويقوم سببا لحرمانه من الفائدة التي هي مطلبه - كذلك العالم
لا ينبغي أن يشتمز من الحق المستخلص من كتبهم وينبغي أن
يدرك أن قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الباطل حقا كما
لا يجعل الحق باطلا -

تلك هي اعتراضات الغزالي على الفلاسفة وعلى علومهم وما
يتولد عنها مع آفات -

الفصل السادس

موقف الغزالي من الباطنية

الباطنية سميت كذلك لأنهم يرون أن للقرآن ظاهرا وباطنا، والحقيقة انما هي في المعنى الباطن وهذا المعنى الباطن وقف على الدعاة المجتهدين المكلفين بهداية المؤمنين نيابة عن الامام .

يحدثنا الغزالي بأنه بعد أن فرغ من الفلسفة وتحصيلها ونقدها وأدرك أن الفلسفة لا تفي بكمال غرضه أى لا توصله الى الحقيقة الكاملة ، الحقيقة التى تطمئن اليها النفس ، الحقيقة الخالية من كل شوب ووهم ، وأدرك ان العقل لا يستطيع الاحاطة بجميع المطالب ولا يستطيع كشف الفطاء عن جميع المضلات ، نقول بعد أن فرغ الغزالي من كل هذا اتجه بكل قوته الى فرقة من الشيعة تسمى التعليمية والاصل فى تسمية هذه الفرقة يرجع الى أن اصحابها (الحسن بن الصباح) يوجبون على المؤمنين فيما يتعلق باصول الدين وفروعه تصديق الامام المعلم والايمان بكل ما يقوله فيما يتعلق بالفتاوى والدعاوى والانقياد له انقيادا تاما لانه هو وحده المعصوم من الخطأ والغلط وهو وحده الحاصل على الحقيقة الكاملة والعلم اللدنى ، لأنه هو وحده وريث المعرفة التى اوصاها محمد لخليفته الأول على بن ابي طالب (فى رأى الشيعة طبعا) - والتعليمية فرقة متطرفة من الباطنية - والباطنية أو الاسماعيلية الباطنية كانت ترى أنه يجب على المؤمنين تقليد الامام المعلم لأنه هو وحده الوسيلة للتمييز بين الحق والباطل - اذن الباطنية تجيز حق النظر والاجتهاد للعلماء المكلفين بهداية المسلمين ونيابة عن الامام ترى التعليمية سلب العلماء والمجتهدين

حق النظر والاجتهاد وتوجب على المؤمنين الانصياع والانقياد
انقيادا تاما للامام المعلم .

رغب الغزالي في الاطلاع على مقالاتهم وكتبهم لكشف دعاويهم،
ثم حدث أن وجه اليه الوزير نظام الملك الدعوة لشن حملة شعواء
على الشيعة من باطنية وتعليمية فاستحثته دعوه السلطان لتلبية
الباعث الأصلي الباطني . هناك باعث باطني وحافز خارجي
للرد على التعليمية ونقد دعاويهم . ابتداء الغزالي يطلب كتبهم
ويجمع مقالاتهم ويؤلف بين كلماتهم ويجمع كل ذلك ويرتبـه
ويبالغ في تقدير حجتهـم أولا ثم يعود لينقض تلك الدعاوى
والحجج .

وقد سار على هذا المنهج ايضا الفيلسوف المفسر المتكلم الامام
فخر الدين الرازي . فاعترض على الرازي وتشكك البعض في
دينه وعقيدته لأنه كان يقرر شبه الخصوم بادق عبارة فاذا انتهى
الى الرد اكتفى بالاشارة . وقد اعترض على الغزالي أيضا بأن
الخصوم كانوا يعجزون على نصره مذهبهم بمثل هذه الحجج ، أى
أن الغزالي بهذا المنهج قد قوى مذهب الخصوم . وكان الامام
احمد بن حنبل قد اعترض على المحاسبى فى رده على المعتزلة حين
ذكر شبه المعتزلة وبدعهم فقال له المحاسبى : رد الرد على البدعة
فرض . قال الامام أحمد : نعم ولكن ذكر الشبهات والبدع
وحكايتها أولا لا تجعلنا نأمن أن يتعلق بها فهم من يطالها ثم
لا يلتفت الى الجواب عنها أو ربما لا يفهم .

ويجب الغزالي على الاعتراض الذى وجهه الامام احمد بن
حنبل للمحاث المحاسبى بأن هذا النقد صحيح لكن اذا كانت
البدعة أو الشبهة لم تنتشر ولم تشتهر اما اذا انتشرت فعكايتها

لا تقدم ولا تؤخر والجواب عليها واجب ولا يمكن الجواب الى بعد
الحكاية والمرض - فقط ينبغي ألا يتكلف لأقوال الخصوم حجة
أو دليل - والغزالي ينكر تكلفه لهم أى حجة أو دليل ويقرر أن
كل حجة فانه قد سمعها من الخصوم لكن الرازى يزيد على الغزالي
فى ذلك ويعترف بأنه قد استنبط من نفسه ما يقوى حجج
الخصوم - أنا أرى أن هذه نزعة جدلية فى الرازى ، والمسائل
كلها كانت قد عرفت وتبلورت فى الأذهان وتوطدت الفلسفة فى
أركان العالم الاسلامى *

يقرر الغزالي شبه الخصوم الى أقصى الامكان حتى يكون لرد
والنقد قاصيا للشبهة الى أقصى الامكان أيضا - يرى الغزالي أن
التعصب ضد الحقيقة جهل محض بل ويزيد من أنصار الخصوم
ولا سيما اذا كان الخصم يضمن دعاويه بعض الحقائق - فلا ينبغي
جحد الحقيقة بحال من الاحوال حتى اذا كانت فى جانب الخصوم
لا بد من الانتصار لها - وعلى ذلك فقد اخطأ من أنكر على التعليمية
دعواهم فى الحاجة الى التعليم والحاجة الى معلم ، وانه لا يصح ان
يكون المعلم أى معلم بل لا بد وان يكون معلما معصوما - يعترف
الغزالي بالحاجة الى المعلم وان يكون هذا المعلم معصوما ولكنه يرى
ان معلمنا نحن المسلمين ، معلمنا المعصوم هو محمد عليه السلام -
فاذا قالوا ان محمدا ميت قلنا لهم ومعلمكم غائب - ثم ان الرسول
قد علم الناس واكمل تعليمهم (اليوم اكملت لكم دينكم) ويمد
اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته فاذا صادفنا
بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها ولم تواجه الرسول من
قبل علينا الرجوع الى النص اذا وجد فاذا لم يوجد فعلينا
بالاجتهاد - من اشكلت عليه القبلة مثلا وهو فى بلد بعيد فعليه
أن يجتهد ولن يجديه شيئا أن يسافر الى البلد التى فيها القوم لكى

يستعين بهم اذ تكون الصلاة قد انقضت وقتها ، هذا والمخطيء في الاجتهاد له أجر وللمصيب أجران ، وهكذا في كافة المسائل الشرعية والدينية اما الرجوع الى النص أو الاجتهاد ، والنص يعنى الكتاب والسنة . على أن هذه مسائل فرعية فى الدين أما قواعد العقائد أى أصول الدين فالمعتمد فيها هما الكتاب والسنة وما وراء ذلك من التعريفات فيعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم ، وهذه الموازين ذكرها الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم ، وهى خمسة يذكرها الغزالي فى كتابه القسطاس المستقيم وهو عبارة عن معاورة بينه وبين أصحاب مذهب التعليم ، أى بينه وبين شيعى تعليمى (١) .

والغزالي فى كتاب القسطاس المستقيم يبدأ بتعيين موضوع الكتاب فيجعل خصمه يسأله : « بأى ميزان تزن حقيقة المعرفة ؟ » فيرد قائلا « أزنها بالقسطاس المستقيم ليظهر لى حقها وباطلها ومستقيمتها ومائلها اتباعا لله تعالى وتعلما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق حيث قل « وزنوا بالقسطاس المستقيم » . وهذا القسطاس المستقيم هو الموازين الخمسة التى أنزلها الله تعالى فى كتابه وعلم الانبياء الوزن بها ، فمن يعلم من الأنبياء والرسل ووزن بما أنزل الله فقد اهتدى . استمع الى هذه الموازين فى القرآن فى قوله تعالى فى سورة الرحمن . الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان الى أن قال السماء رفعها ووضع الميزان ألا تطفوا فى الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » وفى سورة الحديد « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وليس هذا الميزان الذى

يتحدث عنه القرآن ميزان للذهب أو الفضة ولكنه ميزان معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته لتتعلم كيفية الوزن به من الأنبياء كما تعلم الأنبياء من الملائكة فالله هو المعلم الاول وجبريل هو المعلم الثانى ومحمد الثالث والمسلمون جميعا يتعلمون منه وليس لهم طريق فى المعرفة سواء (٢) « .

ويحكى الغزالى فى المنقذ انه ألف فى الرد على الباطنية والتعليمية كتاب المستظهرى أيضا وكتاب القسطاس المستقيم . ويبدو أن الباطنية كانت قد انتشرت فى هذه المنطقة من العالم الاسلامى وقويت شوكتهم حتى أن الغزالى يقص علينا أنه كتب كتاب حجة الحق ليرد على دعاويهم التى سمعها فى بغداد وكتب مفصل الخلاف ليرد عليهم فى همدان وكتاب الجداول ليرد عليهم فى طوس ، فأينما حل الغزالى كان يلاحقهم ويلاحقوه . وقد استطاعوا أن يقتلوا الوزير نظام الملك الذى عين الغزالى أستاذا بالمدرسة النظامية وحفره على الرد عليهم ونقض دعاويهم . اشتغل الغزالى اذن مدة طويلة فى مكافحة التعليمية والرد عليهم ونقض دعاويهم . ويقول انه بعد أن جريهم وسبر ظاهريهم وباطنهم وتبين له أن مقصودهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم بعد هذا نقض يده عنهم .

الفصل السابع

موقف الغزالي من الصوفية

يتابع الغزالي في المنقذ قصة حياته الفكرية وموقفه من طلاب الحقيقة فيحدثنا بأنه لما فرغ من علم الكلام ومن الفلسفة ومن الباطنية وتأمل علومهم ودعائهم ورد عليها ووجد أن كل هذه العلوم لا تنفي بطلية وغاياته ولا تشبع رغبته في الاطمئنان الى حقيقة كاملة لا يعترئها أى ريب ولا يشوبها أى وهم ، بمد هذا أقبل بكل همته على طريق الصوفية ووجد أن هذا الطريق يتم بعلم وعمل ، وغاية العلم عندهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى تصل الى حالة يكون القلب فيها خاليا الا من الله وذكر الله . الغرض من العلم الصوفى هو الانسحاب من الدنيا ومتاعها وبهجتها وزخرفها لكي يتفرغ القلب كلية لله . والعلم بالطريق أيسر من العمل ولذلك ابتدا الغزالي بالعلم فقرأ قوت القلوب لأبي طالب المكي وكتب الحارث المحاسبي وأقوال الجنيد والشبلى والبسطامى حتى وقف على حقيقة مقاصدهم العلمية ، ولم يقتصر على تعلم علمهم من الكتب فقط بل أنه استمع الى مشايخ عصره وتبين للغزالي أن علوم الصوفية علوم أذواق ومواجيد وأحوال وليست علوم تؤخذ من الكتب . العلم الصوفى لا يمكن أن يفهم أو يعرف الا بالذوق ولا يجدى تعليمه من غير ذويه العلوم الصوفية علوم تنبعث من الداخل ولا تفهم من الخارج . فى التصوف لابد أن نذوق ونذوق ونستشعر الحال والمقام حتى نعرف حقيقة هذه العلوم ولا يمكن الكشف عن كنه علوم الصوفية بمجرد قراءتها وفهمها من الكتب . لابد من التجربة الداخلية ، لابد من الذوق . وهناك فرق بين أن

تعرف الزهد وشروطه واسبابه وبين أن يكون حالك هو انزهد وعزوف النفس عن الدنيا ، فالصوفية كما يقول الغزالي أرباب أحوال لا أصحاب أقوال (١) . أدرك الغزالي هذا بعد أن حصل من علومهم ما يمكن تحصيله بالمعلم والشرع والتعلم ولم يبق أمامه إلا أن يسلك الطريق ، وهو يعرف ويوقن أن الطريق شاقصة وطويلة وصعبة خصوصا على من كان مثل الغزالي وهو الفقيه الذائع الصيت المشهور ، وهو يعرف أيضا أنه لا مطمع له في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ولا بد من قطع علاقة القلب بأسباب الدنيا وذلك بالتجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال كلية على الله تعالى ، وكل هذا لا يتم إلا بالاعراض عن الجاه والمال والولد والأهل والصديق . أدرك الغزالي كل هذا وعرف كل هذا ونظر الى نفسه وإلى موقفه من كل هذا وإلى ما يقوم به وما يشتغل به وما يشغله عن ذلك ، وعرف أنه منغمس في الملائق : له علاقات كثيرة ، انسان مشهور ذائع الصيت ، أستاذ عظيم بالمدرسة النظامية وجد نفسه وتأمل ذاته فإذا به يدرك أن ما يقوم به من أعمال وأعظمها التدريس ، وجد أن ذلك عمل غير مهم وغير نافع وغير موصل الى الله ، بل أكثر من هذا تأمل الغزالي نيته وراجع نفسه من غايته من التدريس ، تدريس العلوم الشرعية والدينية في المدرسة ، فإذا هو يدرك أنه لا يقوم بهذه الاعمال وهذه المهنة خالصة لوجه الله بل أن الباعث له على ذلك هو الشهرة والصيت والجاه . وهنا نحس معنى الصدق في كلام الغزالي ، الرجل يتعكس على ذاته ليتبين أحواله وموقفه وطريقه فإذا هو في طريق غير طريق الله . بدأ الغزالي يراجع نفسه ليعتزل هذه الحياة ، يعتزل التدريس والناس والأهل

والولد والصديق والحبيب والجاه والدنيا وزخرفها - مسألة شاقة وعسيرة لكن لا مفر منها لأنها هي بداية الطريق الى الله، الى الآخرة والى الجنة - والنفس بين الدنيا والآخرة مترددة - الدنيا وزينتها جميلة والملاقات بين الأهل والناس جميلة ، والحقيقة تناديه وهو فى مقام الاختيار - « أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوما وأحل العزم يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصفوا الى رغبة فى طلب الآخرة بكرة الا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفتريها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى الرحيل فلم يبق من العمر الا القليل وبين يديك السفر الطويل وجميع ما أنت فيه من العمل والعلم رياء وتخيل فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد وان لم تقطع الان فمتى تقطع » (١) -

كل هذه الخواطر تجاذبت نفس الغزالي وجعلته فى مقام الاختيار ، والاختيار صعب ، فنجد الغزالي يوطد العزم على الهرب والفرار ثم نجده مرة أخرى يعود فيتراخى ويخيل اليه الشيطان أن هذه أمور عارضة سريعة الزوال ولا ينبغي ترك الجاه والوظائف والملائق من أجل أوهام وخيالات عارضة -

يتردد الغزالي ويزداد تردده وتزداد حيرته ويظل فى تردده كما يحدثنا قريبا من ستة أشهر وكان ذلك فى سنة ٤٨٨ وبلغ التردد مداه ، وأخيرا جاوز الأمر حد الاختيار الى الاضطراب اذ وجد نفسه لا يستطيع أن ينطق بكلمة فى التدريس - عقل الله لسانه فلم يستطع أن يقوم بدروسه ، لم يستطع أن ينطق بكلمة فحزن حزنا شديدا فآثر ذلك على قواه الجسمية فاعتل بدنسه

واضحى لا تنسأخ له شربه ولا تنهضم له لقمة وخارت قواه (١) .
وأدرك الأطباء أن علته بالقلب ولا سبيل إلى تطبيبها بالطب ،
فاتجه الغزالي إلى الله التجاء المضطر بالدعاء فسهل الله على قلبه
الاعراض على الجاه والمال والولد والأهل والأصحاب ، ف أظهر
رغبته في الخروج إلى مكة وهو ينوي في نفسه التوجه للشام وذلك
خوفا من أن يمنعه الخليفة والأصحاب من الذهاب للشام حتى
لا يترك بغداد ويقيم بالشام . عزم الغزالي على الخروج من بغداد
على أن لا يعود إليها أبدا و فرق الغزالي ما كان معه من المال ولم
يدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال واتجه إلى الشام وقام بها
سنتين في عزلة وخلوة ورياضة ومجاهدة لتزكية النفس وتهذيب
الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله ، وكان يمتكف بعض الوقت في
مسجد دمشق ، ثم رحل إلى بيت المقدس وتاقت نفسه إلى الحج
وزيارة الرسول فسار إلى الحجاز وعأوده الحنين إلى الأهل والعيال
فرجع إلى بغداد ولكنه أثر العزلة حرصا على البطولة وتصفية
القلب للذكر ، غير أن حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات
المعاش كانت تقطع عليه خلوته وتشوش عليه ، وكان حاله
لا يصفو إلا في أوقات قليلة . ودام على هذه الحال حوالي عشر
سنين انكشف له خلال هذه الخلوات كشوفات وتبينت له أمور
لا يمكن احصاؤها وتيقن تماما أن الصوفية هم السالكون لطريق
الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق
وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء
وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليقروا شيئا من
سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا وأن
جميع حركاتهم سكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور
مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به .

مراجع البحث

أولا : من مؤلفات الغزالي :

- ١ - احياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٢ - الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣ - تهافت الفلاسفة ، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٢٧ .
- ٤ - فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥ - القسطاس المستقيم ، تحقيق فيكتور شلحت ، بيروت ١٩٥٩ .
- ٦ - المستصفى من علم الأصول ، القاهرة ١٩٠٤ .
- ٧ - مقيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .
- ٨ - مقاصد الفلاسفة ، القاهرة ١٩٣٦ .
- ٩ - المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

ثانيا : كتب التراجع :

- انظر بعده مصادر البحث فى فخر الدين الرازى .

فخر الدین الرازی

الفصل الأول

فخر الدين الرازي : الرجل وأعماله

١ - تباين الناس فيه :

روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يبعث لهذه الأمة في كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (١) - قيل (٢) : فكان على رأس المائة الأولى عمر بن عبد العزيز (المتوفى ١٠١ هـ / ٧٢٠ م) ، وعلى الثانية محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٣٠٤ هـ / ٩١٨ م) ، على الثالثة أحمد بن حنبل (المتوفى ٢٤١ هـ / ٩١٨ م) وعلى الرابعة أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى الخامسة أبو حامد الغزالي (المتوفى ٥٠٥ هـ / ١٠١٣ م) ، وعلى السادسة فخر الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى ٦٠٦ هـ / ١٢١٠ م) -

ولكن الشيخ فتح الدين بن سيد الناس يحدثنا عن ابن جبير أنه قال : « دخلت الري فوجدت ابن خطيبها (فخر الدين الرازي) قد التفت عن السنة ، وشغلهم يكتب ابن سينا وأرسطو » (٣) - وفي رأى ابن حجر المصقلاني أن الرازي « له تشكيكات على

(١) رواه أبو داود وأحمد بن حنبل ، أنظر :

Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition musulmane* Livraison XVIII, Vol. 3 P. 2.

(٢) الغوانساري ، محمد زين العابدين ، روشتات الجنات في أحوال العلماء والسادات ج ٤ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م .

(٣) الصنفدي صلاح الدين خليل بن أبيك الواقفي بالوفيات ج ٤ ص ٢٥١ تحقيق H. Ritter, Even Dederling استانبول ودمشق ١٩٣١ - ٢٩٥٩ .

مسائل من دعائم الدين تورت حيرة « (١) . وقيل ان مراج الدين السرمياحي المغربي قال في حق الرازي ، « يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء » (٢) ، أو بمباراة أخرى كما يقول أبو شامة المقدسي : « كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بآتم عبارة ، فإذا جاء الى الأجوبة اقتنع بالإشارة » (٣) ، أو كما قال بعضهم : (يورد الشبه نقدا ويحلها نسيئة) (٤) . أما الشهر زوري فيرى أن الرازي شيخ مسكين متعير في مذاهب الجاهلية التي تغبط فيها خبط عشوا . . . لم يظفر بالمحكمة على جليتها (٥) .

كيف نفسر هذه الآراء المتباينة حول الرازي ؟ هل نفسرها في ضوء هذه العبارة اللطيفة التي ذكرها الجاحظ : « يستدل على نباهة الرجل من المضامين بتباين الناس فيه ، ألا ترى أن عليا رضي الله عنه قال : يهلك في فتيسان : محب مفرط ، وبمبفض مفرط وهذه صفة أتبه الناس وأبعدهم غاية في مراتب الدين

(١) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٦ ، حيدر آباد ١٣٣٠ - ١٩١٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٣) المقدسي ، أبو شامة ، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن ابن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع المسمى بذييل الروضتين ص ٦٨ ، القاهرة ١٣٦٦ - ١٩٤٧ .

(٤) ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان ج ٤ ، ص ٤٢٧ .

(٥) الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

وشرف الدنيا (١) - ولا شيء أصرح مما قدمنا من نصوص يدل على مقدار تباين الناس في فيلسوفنا -

أما نبأه الرازى فقد شهد له بها من لم ترد لهم شهادة ، شهد له يعبى الدين بن عربى شيخ الصوفية المعاصر له ، ووجه اليه رسالة يقول فيها « وقد وقفت على بعض تواليفك ، وما أيدك الله به من القوة المتخيلة ، وما منحك من الفكر الجيد » (٢) ، ورجاء سلوك الطريقة قائلاً : « مثلك من يتعرض لهذه الخطئة الشريفة والمرتبة الرفيعة » (٣) - ويندر أن تصدر مثل هذه الشهادة من جانب صوفى فى حق متكلم أو فيلسوف -

بل ان الذين وصفوا الرازى بالتخبط والتحير فى مذاهب الجاهلية قد اعترفوا له بالفطنة - وهذا هو الشهر زورى يقول : واعلم أنه وان لم يظفر بالحكمة على جليتها الا أنه كان شديد الاستعداد ، قوى النفس فى استخراج اللطائف والفوائد من كلام الحكماء » (٤) -

أم نفس هذا التباين حول منزلة الرازى مستمينين بما يقصه علينا رشيد الدين الهمذانى من أحوال الدنيا والناس معه : « وكان السلطان الجايو - ذلك الأمير المستنير ، يكره لى دائماً ، أثناء الأحاديث التى كانت تجرى بينه وبينى ، أن العالم هدف

(١) ابو ريده ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٧٠ ، القاهرة ١٣٦٥ - ١٧٤٦ -

(٢) ابن عربى ، يعبى الدين ، رسالة الى الامام الرازى ص ١ ضمن مجموعة رسائل ابن عربى ج ، حيدر آباد ١٣٦٧ - ١٩٢٨ -

(٣) المرجع السابق ج ١ ، ص ٤ -

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ -

دائم لهجوم الجاهلين والحاسدين ، وأنى لا بد أن أكون عرضة لذلك مادمت أحتل منصبا هاما ، وأملك ثروة ضخمة » (١) .
وكذلك كان فخر الدين الرازى يملك ثروة ضخمة ، ويفوق أصحاب أكبر المناصب سلطة وجاها وصولجانا . نعم ، لم يشغل الرازى منصبا رسميا طول حياته ، ولكنه عاش فى أحضان السلطة والسلطين ، وبلغ من منزلته عندهم انه كان يامرهم فىأتمروا (٢) ، ويمتفهم أحيانا فيقبلوا منه ذلك (٣) ، ويطلب منهم المجيء الى حلقة درسه فيمتثلوا (٤) ، وكانت دور السلطنة تعد لاقامته (٥) ، وتشيد المدارس ليلقى بها دروسه (٦) .

أما ثروته فكانت مثار عجب المؤرخين فى ضخامتها . يقول الخوانسارى : « ومن جملة ما يشهد بثروته العظيمة أيضا هو ما نقله المحدث النيسابورى عن بعض كتب المعتزلة أنه لما توجه فخر الدين الرازى من مملكة خوارزم الى خطة خراسان كان له ألف بفل ... ولا حصر لما كان عنده من الذهب والفضة ، ولما وصلت مقدمة حاشيته الى خراسان كانت ساقيتها فى خوارزم ، وهو من

-
- (١) الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ج ١ ، المجلد الثانى ص ١٥٩ ترجمة من الفارسية محمد صديق نشأت وآخرين ، القاهرة ١٩٦٠ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٤ ، الشهرزورى ، روضة الافراح مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩
(٣) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ ، القاهرة ١٢٩٩ - ١٨٨٢ .
(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٤ .
(٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٦ .
(٦) الشهرزورى ، روضة الافراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٣٦٣٦٩ .

الأمر الغريب بالنسبة الى مثل هذا الرجل في الحسب ، (١) .
وقيل أنه خلف من الذهب المين ثمانين ألف دينار سوى الدواب
والمقار وغير ذلك (٢) .

كان الرازى فى أول حياته فقيرا ثم فتحت عليه الأرزاق (٣) .
وترجع أسباب ثروته الى أمور ثلاثة: أولها مؤلفاته، لاسيما بعد أن
ذاع صيته ، وانتشرت مؤلفاته وأقبل الناس عليها (٤) ، وربما
يفسر لنا هذا سبب اقبال الرازى على كتابة كل هذه المؤلفات
العديدة . الثانى ، العطايا والمنح والهبات التى كان يمنحها له
الملوك والامراء والسلاطين الذين اتصل بهم (٥) . وبذلك سس
المؤرخون سببا ثالثا مؤداه أنه كان يالرى طبيب حاذق له ثروة
ضخمة وله ايتنان ، وكان لفخر الدين الرازى ايتان هما ضياء
الدين وشمس الدين ، فلما مرض الطبيب وأيقن بالموت زوج
ابنتيه لولدى فخر الدين . ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على

- (١) الحوائسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٢ ، أبو شامة المقدسى ، تراجم
رجا القرنين السادس والسابع ص ٦٨ .
(٣) طاض كوبرى زاده ، احمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح
السيادة ج ١ ، ص ٤٤٦ ، حيدر آباد ١٢٢٩ - ١٩١١ ، السبكي ، تاج الدين
أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٥ ، ص ٣٥ ،
القاهرة ١٣٢٤ - ١٩٠٦ .
(٤) الحوائسارى : روضات الجنات ج ٤ ص ١٠٩ ، الصفدى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٣٩ .
(٥) ابن العماد عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ج ٥ ص
٢١ القاهرة ١٣٥١ - ١٩٣٢ . ابن جلكان ، أبو العباس أحمد ، وفيات الاميان ،
ج ١ ، ص ٤٧٥ ، القاهرة ١٣١٠ - ١٢٩٢ .

جميع أمواله (١) - وفي رأى الياقنى أن استيلاء الرازى على
ثروة الطبيب استيلاء شرعى (٢) .

أم نفسر هذا التباين حول منزلة الرازى بأن نقف عند
التصوص انفسها متأملين فيها ومزيلين عنها خفاءها لعلنا نخفف
من شدة تباينها وتعارضها ، ونقرب من وجهات النظر المتضاربة
حول منزلة الرازى .

أما الحديث الذى اتخذته المؤرخون سنداً للبحث عن مجسده
للدين على رأس كل مائة سنة فإن الروايات المختلفة له تضعفه .
جاء فى طبقات السبكي : « وعن أبى هريرة رضى الله عنه ، عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : يبعث الله لهذه الأمة على
رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » وفى لفظ آخر : فى رأس
كل مائة سنة رجلاً من أهل بيتى يجدد لهم أمر دينهم » (٣) .
وقيل ان الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال : « نظرت
فى سنة مائة فاذا هو رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم :
عمر بن عبد العزيز ، ونظرت فى رأس المائة الثانية فاذا هو
رجل من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم : محمد بن ادريس
الشافعى » (٤) .

وجاء الشافعية لينصبوا على رأس المائة الثالثة رجلاً ليس
من أهل بيت رسول الله هو ابن سريج ، وأعلنوا صراحة أنهم لم

(١) الخوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، المصنفى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، ابن خلكان ، وفيات الاعيان ج ١ ، ص ٤٧٥ .

(٢) الياقنى ، عبد الله بن أسعد بن علي ، مرآة الجنان وعبرة اليقظان فى
معرفة حوادث الزمان ، مطبوعة جامعة كيبيدج رقم

(٣) السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ١ ص ١٠٤ .

(٤) المرجع السابق ج ١ ص ١٠٤ .

يجدوا رجلا من أهل بيت رسول الله بعد المائة الثانية يصلح للقيام بمهمة تجديد الدين ، واكتفوا بأن يكون المبعوث على رأس كل مائة سنة بعد ذلك هو خير من ينصر مذهب الامام الشافعي (١) . ولذلك قدموا بن سريج على الأشعري . وبدأت الخلافات أيضا حول أسماء المجددين كل عام . فعلى رأس المائة الرابعة تتردد الاسماء الاتية : الشيخ أبو حامد الاسفراييني ، الاستاذ سهل بن أبي سهل الصعلوكي ، القاضي أبو بكر الباقلاني ، كما يتردد اسم الامام الرافعي مع فخر الدين الرازي على رأس المائة السادسة (٢) . ويعتقد الذهبي حسنا لهذه الخلافات أن «من» للجمع لا للمفرد ، في حديث « يبعث الله من يجدد » ولذلك يضع على رأس المائة الثالثة ابن سريج في الفقه والأشعري في أصول الدين والنسائي في الحديث وعلى رأس المائة السادسة العافظ عبد الغني في الحديث والامام فير الدين الرازي في الكلام (٣) .

ولاشك أن هذه الاختلافات في الرواية تضعف من صحة هذا الحديث الذي اتخذ سندنا لوضع الرازي على رأس المائة السادسة ليجدد للامة دينها ، لكن يبقى مع ذلك أن الحديث كان في حد ذاته - بصرف النظر عن مدى صحته - مناسبة طيبة كشفت لنا عن الاتجاه العام ازاء الرازي ومنزلته ، ووضعه على رأس المائة السادسة كأكبر مفكر جاء بعد الغزالي .

أما الاتهامات التي وجهت ضد الرازي وعقيدته فهي اتهامات تقليدية اتهم بها كل من اشتغل في هذا الحقل . لقد اتهم سقراط وأعدم ، واتهم السهر وردى وأعدم ، واتهم أبو حامد الغزالي

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٠٥ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٦٦٥ ، ١٠٦ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٨٩ .

وأحرقت كتبه (١) . فاتهم ابن جبير للرازي بأنه حاد عن السنة وشغل الناس بكتب ابن سينا وأرسطو اتهام تقليدى شائع هو عين الاتهام الذى يتهمه ابن تيمية للغزالي : « شيخنا أبو حامد الغزالي دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » (٢) ولم يشفع للغزالي عند ابن تيمية اعترافاته فى المنقذ ولا كتابته لتهافت الفلاسفة .

وكذلك اتهام الرازى بتقرير شبه المخالفين اتهام تقليدى شائع . قيل ان أحمد بن حنبل هجر الحارث المحاسبى مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا فى الرد على المبتدعة وقال له : « ويعك ، ألسنت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ، ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير فى تلك الشبهات » (٣) . وعابوا على الغزالي صياغته لمذهب التعليم وترتيبه ترتيبا محكما مقارنة التحقيق رغم أنه استوفى الجواب عنها . وأنكر عليه بعض الناس مبالفته فى تقرير حجتهم وقالوا « هذا سعى لهم ، فأنهم كانوا يمجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها (٤) ويعترف الرازى صراحة باتباع هذا المذهب فيقول فى كتابه نهاية العقول فى دراية الأصول « ان كتابى متميز عن سائر الكتب المصنفة فى هذا الفن بأمور ثلاثة : أولها الاستقصاء فى الاسئلة والجوابات ، والتمعمق

(١) الهمداني ، جامع للتواريخ ج ١ المجلد الثانى ، ص ١٥٩ .

(٢) ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم ، بيان موافقة صريح

المقول لصحيح المنقول ج ١ ص ٢ ، ٣ ، القاهرة ١٣٢١ - ١٩٠٣ .

(٣) الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ج ١ ص ٧٥ ، القاهرة بدون

تاريخ ، المنقذ من الضلال ص ٣٤ ، ٣٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) الغزالي ، المنقذ ص ٣٤ .

فى بحار المشكلات على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى
ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك
المذهب ، فانى انما اوردت من كل كلام زبدته ، ومن كل بحث
نقاوته . حتى انى اذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب كلاما يعول
عليه أو يلتفت اليه فى نصره مذهبهم وتقرير مقالتهم استنبطت
من نفسى أقصى ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب وتحرير
ذلك الطلب وان كنا بالعاقبة نرد على كل رأى ، نزيف كل رواية
سوى ما اختاره أهل السنة والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة
والادلة القاهرة أن ذلك هو الذى يجب له الاتقياد بالسمع
والطاعة (١) .

لا يدافع الرازى عن هذا المنهج الذى اصطنعه ، وكأنه به
يجد فى دفاع الغزالى ما يكفيه من مؤونة الرد . يعترف الغزالى
بأن الامام أحمد بن حنبل على حق ولكن فى شبهة لم تنتشر ولم
تشتهر . فاذا ما انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب
عنها الا بعد الحكاية (٢) .

اما أن الرازى كان يكتفى فى الرد بالاشارة فلعل خير من
أجاب عن هذه التهمة والتمس لها تعليلا نفسيا لطيفا هو الطوفى
حيث يقول : ولعمري ان هذا دأبه فى كتبه الكلامية والحكمية
حتى اتهمه بعض الناس (فى عقيدته) ، ولكنه خلاف ظاهر حاله ،
لأنه لو كان اختار قولا أو مذهبا ما كان عنده من يخاف منه حتى
يستتر عنه ، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالا فى دليل الخصم

(١) الرازى ، فقر الدين ، نهاية المقول فى دراية الأصول ، مخطوطة دار
الكتب المصرية رقم ٧٤٨ .
(٢) الغزالى ، المنقذ ص ٣٥ .

فاذا انتهى الى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى ،
ولاشك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية » (١) .

اما اتهام الشهرزورى للرازى بأنه شيخ مسكين متحير
فى مذاهب الجاهلية لم يظفر بالحكمة على جليتها، فانه اتهام أملة
عصبية الشهرزورى لفلسفة معينة هى الفلسفة الاشواقية .

نمود بعد هذه الجولة لنزيد الامر وضوحا وجملا حول شخصية
الرازى باستعراض تاريخ حياته وأعماله .

٢ - اسمه ومولده :

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين ابن على ، التيمى
القبيلة ، البكرى الفصيلة ، الطبرى الاصل ، الرازى المولد ،
الملقب بابن الخطيب ، الامام فخر الدين الرازى (٢) . يرجع
نسبه الى أبى بكر (٣) . ولد بالرى عام ٥٤٢ هـ / ١١٤٨ م وقيل
٥٤٤ هـ / ١١٤٩ م فى أسرة اشتهرت بالعلم والفضل ، فوالده
الشيخ ضياء الدين عمر خطيب الرى « تفقه واشتغل بعلم الخلاف
والاصول حتى تميز تميزا كثيرا وصار قليل المثل ، وكان يدرس
بالرى ويخطب فى أوقات معلومة هناك ويجتمع عنده خلق كثير
لحسن ما يورده وبلاغته حتى اشتهر بذلك بين الخاص والعام فى
تلك النواحي » (٤) . وقيل انه خلف ولدين أصغرهما فخر الدين
اما الأكبر فكان يلقب بالركن ، ولم يكن لركن الدين شأن يذكر
فى العلم ، وكان كثير الازراء بأخيه فخر الدين لاسيما بعد أن

(١) ابن حجر العسقلانى ، لسان الميزان ج ٤ ص ٤٢٨ .

(٢) النوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ المصطفى ، الوافى
بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٧ ، السبكى ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٣ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

(٤) ابن أبى أصيبعة : طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٥ .

ذاع اسمه واشتهر بعلمه بين الناس . ولم يستطع ركن الدين أن يخفى حسده وغيرته من اخوه فكان يقول : فما للناس يقولون فخر الدين ، فخر الدين ، ولا أسمعه يقولون : ركن الدين » (١) فان كان هذا هو شأن اخيه معه فما بال شأن الغريب ! وإذا كانت منزلة الرازي بين الناس قد حركت الغيرة والحقد والحسد في صدر أخيه وأقرب الناس اليه فأولى أن تحركها في صدر الآخرين وأن تكثر من حاسديه والطاعنين فيه وفي عقيدته . ولقد بلغت مضايقات ركن الدين لفخر الدين حدا جعلت فخر الدين يطلب من سلطان خوارزم شاه أن يعتقل ركن الدين في أحد القلاع فاعتقله السلطان الى أن قضى نحبه في معتقله (٢) . ولا شك أن سلوك فخر الدين الرازي تجاه أخيه يدل على غلط في القلب وجحذ لروابط الدم والامرة . فان كان الرازي قد لجأ الى السلطان في تنحية شقيقه عن طريقه على هذا النحو فنحن لا نستبعد تأمر الرازي وسعيه لدى السلطان لقبول الشيخ مجد الدين البغدادي بعد أن استمرت المشاحنات بينهما ، يقول الخوانساري : « وكان بينه وبين الشيخ مجد الدين البغدادي الواعظ المشتهر في ذلك الرازي وسعيه لدى السلطان لقبول الشيخ مجد الدين البغدادي بينهما الى أن صدر أمر السلطان باغراق ذلك الرجل في الماء بعد أن سعى بمضى تلامذة الامام فخر الدين الرازي عنده في ذلك » (٣) .

٣ - ثقافته :

تدل الأعمال التي خلفها لنا الرازي على أنه قد ألم بجميع قروع الثقافة في عصره ، وأنه لم يترك علما من العلوم أو فنا من

(١) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ ، ص ٢٥ - ٦ .

(٣) الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ، ص ١٩١ .

الفنون الا وتعلمه وصنف فيه - درس اللغة العربية وآدابها ،
واللغة الفارسية وآدابها ، وكان يكتب ويخطب بهما ، ويقرض
الشعر أحيانا بهما ، يقول الصفدي : « له شعر بالعربية ليس في
الطبقة العليا ولا السفلى ، وشعر بالفارسي لعله يكون مجيدا
فيه (١) » ودرس الفقه والتاريخ والكلام والفلسفة ، وتعلم الطب
وذكره ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء وقال عنه « كان قوى
النظر في صناعة الطب (١) وقيل انسه كتب لمبد الرحمن بن
عبد الكريم السرخسي الطبيب المشهور شرحا على « قانون » ابن
سينا في الطب ، ووسم هذا الشرح باسم السرخسي اعترافا له
بجميل ضيافته له عندما نزل ضيفا عليه وهو في طريقه الى بلاد
ما وراء النهر (٢) »

واشتغل الرازي بالكيمياء ولكنه لم يصب فيها نجاحا ، وذلك
يقول ابن القفطي : « وعن له أن تهوس بعمل الكيمياء وضيع في
ذلك ما لا كثيرا ولم يحصل على طائل (٤) » . وعرف السحر
والفراصة والقيافة ، كما عرف الهندسة وعلم المناجم .

تلمذ الرازي في أول حياته على والده وأخذ عنه واشتغل
عليه في علم الأصول والمذهب ، فلقد ذكر الياقني أن فخر الدين
الرازي قال في كتابه الموسوم بتحصيل الحق « انه اشتغل في علم
الأصول على والده ضياء الدين عمر ووالده على أبي القاسم
سليمان بن ناصر الانتصاري ، وهو على امام الحرمين أبو المعالي
(الجويني) ، وهو على الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني ، وهو على

(١) الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٤٩ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) ابن القفطي ، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف ، تاريخ الحكماء

ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ليزج ١٣٢٠ - ١٩١٢ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

الشيخ أبي الحسن الباهلي، وهو على شيخ أهل السنة أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري الناصر لمذهب أهل السنة والجماعة . أما اشتغاله في فروع المذهب فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده علي أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، وهو على القاضي حسين المروزي ، وهو على القفال المروزي ، وهو على أبي يزيد المروزي ، وهو على أبي اسحق المروزي، وهو على أبي العباس ابن سريج ، وهو على أبي القاسم الأنماطي ، وهو على إبراهيم المزني ، وهو على الامام الشافعي المطلبي رضي الله عنه تعالى (١) ، فخر الدين الرازي في الكلام على مذهب الاشعري . وفي الفقه على مذهب الشافعي، وإن كان قد استدرج على الاشعرية والشافعية جميعا ورد عليهما في كثير من المسائل الكلامية والفقهية (٢) .

وبعد أن مات والده قصد الكمال السمناني وتفقه عليه (٣)، ثم اتجه الى العلوم العقلية فدرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة . وكان استاذة في هذه الدراسات مجد الدين الجيلي ، وهو الاستاذ الذي تخرج في حلقة شهاب الدين السهروردي الذي قتل متهما بانحلال عقيدته . وقد لازم الرازي مجد الدين الجيلي وسافر معه الى مراغة حين دعى للوعظ والتدريس بها ، فاستمع الرازي له وأخذ عنه ، ودرس عليه ابن سينا والفارابي . وكان الرازي قوى الذاكرة حاد الفهم حتى قيل انه حفظ الشامل لامام الحرمين ، والمعتمد لأبي الحسين البصري ، والمستصفي للفرزالي

(١) اليافعي ، مرآة الجنان ، مخطوطة كيمردج

(٢) أنظر كتابنا : *Kholeif Astudy on Fakhr al-Dinal-Razi and his Controversies in Transoxiana*, Dar El-Maareaf Beirut, 1988.

(٣) أنظر الخوانساري ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، الصفدي ، الوافي بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ ، السبكي ، طبقات الشافعية ، ج ٥ ص ٣٥ ، علاش كيربي زاده ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

(١) ، ويصف الصنفى مواهبه فيقول : « اجتمع له خمسة اشياء ما جمعها الله لغيره فيما علمته من أمثاله : وهي سعة العبارة في القدرة على الكلام ، وصحة الذهن ، والاطلاع الذى ما عليه مزيد ، والحافظة المستوعبة ، والذاكرة التى تعينه على ما يريد في تقرير الأدلة والبراهين (٢) » ويذكر ابن أبى أصيبعة أنه كان شديد الحرص جدا فى سائر العلوم الشرعية والحكمية (٣) . وليس أدل على حرصه من يكائه عندما اكتشف خطأ اعتقاده فى إحدى المسائل : « يروى أنه دخل بعض أصحابه يوما فوجده باكيا حزينا فسأله عن ذلك فقال : كنت أعتقد فى بعض المسائل اعتقادا منذ مدة وأزعم أن ذلك هو الصواب ، وأن ما عداه خطأ ، حتى وقع الى بعض كلام المحصلين فيها ، أن اعتقادى كان باطلا فى هذه المدة ، فما يؤمننى أن يكون جميع علومى بهذه الصفة (٤) » .

٤- رحلاته :

بعد أن اكتمل علم الرجل بدأ أسفاره على عادة علماء المسلمين ، فجاب البلاد وناظر العلماء ، واتصل بالأمراء والسلاطين ونال عندهم أسمى المراتب وكانت أول رحلاته الى خوارزم حيث جرت بينه وبين المعتزلة مناظرات (٥) أدت الى خروجه من البلد (٦) ، فعاد الى الراى ثم توجه الى بلاد ما وراء النهر وعقد مع علمائها

(١) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ .

(٢) الصنفى ، الوافى بالوفيات ، ج ٤ ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٥) See, Coldziher. Aus der Theologie de Fakhr al Razi Der Islam, PP. 213 47. Strasburg, 1912

(٦) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، طاش كوبرى زاده ، مفتاح

السادة ج ١ ، ص ٤٤٦ .

مناظرات في الفلسفة والكلام وأصول الفقه والفقه (١) . ومن المرجح أن يكون الرازى قد قام برحلته هذه في حدود عام ٨٥٠ / ١١٨٤ فان ابن الفقى يذكر أنه مر بعبد الرحمن بن عبد الكريم السرخسى بسرخس قاصدا ما وراء النهر في عام ٥٨٠ هـ (٢) . هذا فضلا عن أن الرازى يخبرنا في المناظرات بأنه عقد المناظرة التاسعة مع علماء ما وراء النهر عام ٥٨٢ / ١١٨٤ (٣) . ومن المرجح أيضا أن بقاء الرازى في بلاد ما وراء النهر لم يستمر بعد ذلك طويلا . ولا نعرف اذا كان قد أخرج من هذه البلاد بسبب هذه المناظرات كما يقول معظم المؤرخين (٤) ، أم أنه لم يجد عند بنى مازة ما يقوم بأمره كما يقول ابن القفطى (٥) . على أية حال لم يطب عيش الرازى في بلاد ما وراء النهر فعاد الى الرى . لازم الاسفار فذهب الى السلطان شهاب الدين القورى صاحب غزنه فبالغ في اكرامه والانعام عليه وقربه السلطان شهاب الدين واتصل بأخيه غياب الدين (٦) ، ولكن سرعان ما قامت الفتن التى أدت الى خروج الرازى من البلاد (٧) . فمن جهة استطاع الرازى أن يحول غياب الدين عن الاعتقاد في مذهب الكرامية الذى كان

(١) انظر كتابنا : **Kholeif A study on Fakhr al Din al-Kazi and his controversies in Transoxiana.**

(٢) ابن القفطى ، تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

Kholeif A study on Fakhr al-Din al-Kazi P. 32.

(٣)

(٤) الصنفى . الوافى بالوفات ج ٤ ، ص ٢٤٨ ، الغوانسارى ، روضات

الجنات ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٥) ابن القفطى تاريخ الحكماء ص ٢٢٧ .

(٦) الشهر زورى روضة الأفرح مخطوطة جامعة القاهرة ٣٦٣٦٩ .

(٧) ابن الأثير أبو الحسن محمد بن محمد الشيبانى السكامل ج ١ ص ٥٩

- القاهرة ١٣٠٣ - ١٨٥٨ .

يسود هذه البلاد ، فمعظم ذلك على الكرامية . واتباعهم (١) ومن جهة أخرى فقد سب الرازى من على المتبر شيخا من شيوخ الكرامية اشتهر بينهم بالأدب والفضل هو ابن القدوة ، فجاء الملك ضياء الدين - وهو ابن عم غياب الدين وزوج ابنته - لينصر ابن القدوة ويطرد فخر الدين الرازى من غزنة بعد أن عمت الفتنة البلاد بسبب موقفه من شيخ الكرامية (٢) .

عاد الرازى الى خراسان واتصل بعلاء الدين تكش خوارزم شاه وصار معلما لولده محمد ، فلما تولى محمد الملك صار للرازى الجاه العريض والسلطان الكبير ، وبنى وزيره علاء الملك بابنة الرازى ، وقيل ان الرازى كان يغلط عليه فى الخطاب فى بعض الأوقات فيحتمل منه ذلك لكونه معلما ، وقيل انه أوفد الرازى فى سفارة الى الهند (٣) - ونحن لا نعرف الغرض من هذه السفارة ولا نعرف اذا كانت قد تمت بالفعل أم لا ، فان المصادر التى بين أيدينا لا تذكر شيئا أكثر من هذا ، ولم يأت ذكر رحلته الى الهند الا عند الصفدى وعلى غلاف مخطوطة القاهرة للمناظرات التى عقدها فى بلاد ما وراء النهر. حيث تحمل العنوان الآتى : مناظرات العلامة الفخر الرازى فى سياحته الى سمرقند ثم جهة الهند (٤) .

ثم انتهى المطاف بالرازى الى هراة حيث قصدتها فى حدود عام ٦٠٠ هـ / ١٢٠٣ م أى قبل وفاته بست سنوات . استوطن الرازى هراة وملك فيها المقار وكان يلقب فيها بشيخ الاسلام .

(١) الشهر ذوى - روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٢) ابن الأثير ، الكامل ج ١٢ - ص ٥٩ .

(٣) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٤٩ .

(٤) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ص ٥ .

تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .

حدث شمس الديق الدين محمد الوثار الموصلى عن قصة دخول الرازى الى هراة قال : « وقد قصدتها الشيخ فخر الدين بن الخطيب مع بلد باميان وهو فى أبهة عظيمة وحشم كثير ، فلما ورد اليها تلقاه السلطان بها وهو حسين خرمين ، وأكرمه اكراما كثيرا ، ونصب له بعد ذلك منبرا وسجادة فى صدر الديوان من الجامع ليجلس فى ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود يراه فيه سائر الناس ويسمعون كلامه (١) » . وكان يحضر مجلسه بهراة الملوك والوزراء والمعلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ، يسألونه وهو يجيب ، وفى بعض الأحيان كان ينوب عنه فى الاجابة تلاميذه الكبار ، وكانوا أكثر الناس تقديرا له ، مثل زين الدين الكشى ، والقطب المصرى ، وشهاب الدين النيسابورى ، فان غم عليهم فى مسألة دقيقة أو معنى غريب أجاب الامام (٢) -

ولكن الرازى لم ينعم بالراحة والهدوء فى هراة ، ويبدو أنه لم يعرف للراحة والهدوء طمعا فى حياته ، فقد كانت الحنابلة تعلق على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم . علقوا على منبره يوما رقعة جاء فيها أن ابنه يفسق ويزنى وكذلك امرأته ، فلما قرأها قال : « هذه القصة تتضمن أن ابنى يفسق ويزنى ، وذلك مظنة الشباب ، فانه شعبة من الجنون ، ونرجو من الله تعالى اصلاحه والتوبة ، وأما امرأتى فهذا شأن النساء الا من عصمها الله ، وأنا شيخ ما فى للنساء مستمتع ، هذا كله يمكن وقوعه

(١) اين أبى أصبعية ، طبقات الأطباء ج ٢ ، ص ٢٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٢٣ ، الفوائسارى ، روضات الجنات ج ٤ ،

وأما أنا فوالله لا قلت ان البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبهته
بخلقه ولا حيزته (١) « - وبلغت متاعبه في هراة الى حد أن أنشد
يوما معاتبا أهلها :

المرء ما دام حيا يستهان به ويعظم الرزء فيه حين يفتقد (٢)
٥ - صفاته وخلقه :

لعل شراسة أخلاقه وحدة مزاجه هنا أيضا من أسباب عداوة
الناس له وحقدهم عليه - قيل انه نظم هذين البيتين يصف فيهما
خلقه -

أشكو الى الله من خلق يغيرني ويمحق النور من عقلي ومن ديني
حرارة في مزاج القلب محكمة تبدو فتتمو فتغويني فترضيني (٣)

ان صح هذا فان الرجل يكون جديرا بالمعطف والرثاء على
هذا المزاج الحاد الذي تسلط عليه وقهره ، والذي لم يستطع أن
يملك له دفعا - ونحن امام اعترافه هذا لا نملك الا أن نلتمس
له العذر على شراسة أخلاقه ، وايدائه لتلاميذه ، ولما باحثهم من
العلماء ، ولحبه الجاه والباء (٤) - ويبدو أن مزاجه هذا لم يكن
ينعكس على هيئته ومنظره ، فلقد قيل انه كان في غاية صباحه

(١) الصنفى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ، ص ٢٥٠ -

(٢) الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤ ص ١٩٠ ، طاش كوبرى زادة -

مفتاح السعادة ج ١ - ٤٤٩ -

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٦٣٦٩ -

(٤) الشهرزورى ، روضة الأفراح ، الغوانسارى ، روضات الجنات ج ٤

المنظر وقورا محتشما ، فى صورته فخامة ، له جلالة وافرة ،
وعظمة زائدة وكان عبل البدن ، ربع القامة ، كبير اللحية ، عظيم
الصدر والرأس ، وكان فى صوته فخامة (١) .

وكأى انسان لاتخلو حياته من لحظات يرق فيها قلبه مهما
غلط ، وكثيرا وما كانت تنتاب الرازى هذه اللحظات وهو يعظم
على المنبر فيبكى ويكثر من البكاء ويندم ويكثر من التدم (٢) .
٦- وصيته ووفاته :

جاء الرازى فى آخر حياته ليندم على اشتغاله بالمعلوم
المقلية . قال ابن الصلاح : « أخبرنى القطب الطوغاني مرتين
أنه سمع فخر الدين الرازى » يقول : « ياليتنى لم أشتغل بعلم
الكلام وبكى » (٣) ومن شعر الرازى فى هذا المقام :

نهاية اقدام المعقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال (٤)

وأملى الرازى وهو على فراش الموت وصية يعترف فيها بالندم
والتوبة جاء فيها : يقول العبد الراجى رحمة ربه ، الواثق
بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازى وهو (فى) أول
عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا ، وهو الوقت الذى يلين فيه
كل قاس ، ويتوجه الى مولاه كل أبى . . . اعلموا أنى كنت

(١) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٢ ص ٢٥٢ .

(٢) السبكي - طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

(٣) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢٢ .

(٤) ابن أبى أصيبعة ، طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ٢٣ ، السبكي ،

طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤١ .

رجلا محبا للعلم، فكنت أكتب فى كل شيء لأقف على كميته وكيفيته سواء كان حقا أو باطلا ، الا أن الذى نطق به فى الكتب المعتمدة أن العالم المحسوس تحت تدبير مدبرة المنزه عن مماثلة المتحيزات ، موصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة . ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما وجدت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتتها فى القرآن . لأنه يسمى فى تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق فى ايراد المعارضات والمناقضات ، وما ذلك الا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، فلهذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة مع وجوه وجوده ووحدته وبرأته عن الشركاء كما فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذلك هو الذى أقول به وألقى الله به ، وأما ما ينتهى الأمر فيه الى الدقة والفموض وكل ما ورد فى القرآن والصحاح المتمعن للمعنى الواحد فهو كما قال .
والذى لم يكن كذلك أقول : يا اله العالمين انى أرى الخلق مطبقين على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مددته بقلمى أو خطر ببالى فاستشهد وأقول : ان علمت منى أنى أردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل بى ما لنا أهله ، وان علمت منى أنى ما سميت الا فى تقديس ما اعتقدت أنه الحق وتصورت أنه الصديق فلتكفى رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل ، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلّة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى ، يامن لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين . وأقول دينى متابعة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتايب القرآن العظيم ، وتمويل فى طلب الديق عليهما (١) .

وطلب في آخر الوصية اخفاء خبر موته خوفا من أن يمثل أعداءه بجثته وفي يوم الاثنين من أول شوال يوم عيد الفطر سنة ست وستائة (الموافق ٢٩ مارس (آذار) ١٢١٠ م) أسلم الرازي الروح ، ودفن آخر النهار ببلدة هراة (١) .

٧ - أعماله ومؤلفاته :

لا يسع الانسان الا أن يعجب لهذه التركة الضخمة التي خلفها الرازي من المؤلفات ، وكيف اتسمت حياته للقيام بكل هذه الأعمال ، لقد تقضت حياة الرجل - رغم ما فيها من متاعب وأسفار - في التأليف والتصنيف والاشتغال بالعلم حتى أنه كان يقول : « والله اننى أتأسف فى الفوات عن الاشتغال بالعلم فى وقت الأكل » فان الوقت والزمان عزيز ، (٢) .

وكما اختلف الناس حول شخصيته ومنزلته فقد اختلفوا أيضا حول قيمة كتبه ، فمنهم من قال بأنه أتى فيها بما لم يسبق اليه (٣) ، ومنهم من قال بأن (مدار تصانيفه على الجمع لأقواله الناس) (٤) وأنه صنف فى علوم كان جاهلا فيها ولكنهم على كل حال متفقون على أن تصانيفه قد انتشرت فى البلاد ، وأنه رزق فيها سعادة عظيمة ، وأن الناس قبلوا عليها واشتغلوا بها .

(١) ابن خكان ، وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٦٠٢ .

(٢) الشهرزورى ، روضة الأفرح ، مخطوطة جامعة القاهرة ٢٦٣٦٩ .

(٣) الفوانيسارى : روشات الجنات ج ٤ ص ١٩١ .

(٤) الصفدى ، الوافى ج ٤ ص ٢٤٩ .

ويصف الصفدى المنهج الذى صار عليه فى كتاباته
ومؤلفاته فيقول : (يذكر المسألة ويفتح باب تقسيمها ،
ويقسمه فروع ذلك التقسيم ، ويستدل بأدلة السر والتقسيم .
فلا يشذ عنه عن تلك المسألة فرع لها بها علاقة ، فانضبطت له
القواعد وانحصرت معه المسائل) (٤) . ولكن هذا المذهب لا يخلو
من عيب اطناب الشديد ، واغراق القارئ فى لجة من المسائل
المتشابهة فيختلط عليه الأمر . وأنا اعترف هنا - من خلال
تجربتي مع الرازى ومؤلفاته - بأننى كثيرا ما عجزت عن متابعة
الرازى وأهمه فى بعض المسائل نظرا لهذا الاطناب والاغراق فى
التفريعات . ولقد صدق الغزالي حين قال (قرب كلام يزيده
الاطناب والتقرير غموضا) (١) والحق أننى كنت كلما عجزت
عن متابعة الرازى فى بعض المسائل أعود لأقرأ الغزالي فى هذه
المسائل نفسها التى تمعدت أمامى عند الرازى ، فينفتح أمامى
ما استغلق على عند الرازى . ذلك فى رأى أهم ما يميز كتابة
الغزالي عن الرازى ، فعند الغزالي نجد الوضوح والدقة وشخصية
الغزالي السمة المتواضعة ، أما عند الرازى فنجد الاطناب الشديد
والتعقيد وشخصية الرازى المتحدية دائما . وعندما يختصر
مؤلفاته الطوال فإنه يلجأ الى الاختصار الشديد الذى يخل بالمعنى
اختصر الرازى كتابه المسمى (نهاية المقول فى دراية الاصول)
فى كتابه المسمى (منجى أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء
والحكام والمتكلمين) فكتب نصير الدين الطوسى شرحا على
(المحصل) قدم له بقوله : (والمعتمد عليه فى احصاء اليقين)

بطائل لا يحظى ، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كمعطشان يصل
الى الشراب ، ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر
بالصواب (١)

ويبدو أن عبارة الخوانسارى - (مدار تصانيفه على الجمع
لاقاويل الناس) - تنطوى على قدر كبير من الصحة ، لان الرازى
نفسه يعترف بذلك فى شعره .

ولم تستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا (٢)
وقد بلغت مؤلفات الرازى أكثر مائه كتاب فى مختلف العلوم
والفنون المعروفة فى عصره . كتب فى اللغة العربية وآدابها
والفقه وأصوله والتفسير والكلام والفلسفة ، كما صنف فى الطب
والكيمياء والهندسة والمناجم والفراصة والقيافة ، ويقال انه
صنف فى السحر والتنجيم وقد أفرد الرازى لكل فن من هذه
الفنون كتابا خاصة فلم يجعل من كتبه دوائر معارف .

وكانت معظم اهتمامات الرازى منصبه على الكلام والفلسفة
حتى غلبت عليه الروح الكلامية والفلسفية فى كتاباته فى الفقه
وأصوله وتفسير القرآن .

(١) الطوسى نصير الدين ، تلخيص المحصل ص ٣ ، مطبوع على هامش
المحصل للرازى ، القاهرة ١٣٢٣ - ١٩٠٥ .
(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ، ص ٤٠ ، ابن أبى أصيبعة ، طبقات
الاطباء ج ٢ ص ٢٣ .

الفصل الثانى

الفقه والأصول

١ - الفقه :

يذكر المؤرخون أن الرازى كتب فى الفقه شرحا على كتاب الوجيز للغزالي (١) . وقد فقد هذا الشرح ولم يعد بين أيدينا من كتابات الرازى فى الفقه الا ما جاء فى التفسير لآيات الاحكام التى تتعلق بمسائل الفقة ، ومناظرتان جرت بينه وبين فقهاء بخارى موضوع البيع (٢) ، تناول فى المناظرة الأولى مع الرضى النيسابورى أحد فقهاء الحنفية فى بلاد ما وراء النهر حق الوكيل بالبيع ، ثم عاد لينظره مرة أخرى حول عقد البيع .

فلننظر كيف يعالج الرازى - الذى تفقه على مذهب الشافعى - مسائل الفقه البسيطة الواضحة بروح المجادل الفيلسوف ، وكيف يسلط عليها المنطق الارسطى ومصطلحاته فتتحول مسائل الفقه العملية الى مسائل نظرية معقدة تدق على فهم المسلم العادى الذى ينبغى عليه التفقه فى أمر دينه (٣) .

(١) ابن خلكان ، وفیات الاميان ج ١ ص ٣٧٥ ، السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن ابي أصيبعة ، طبقات الاطباء ج ٢ ، ص ٣٠ .
(٢) الرازى ، مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء النهر ، ص ٧ - ١٤ ص ٥٤ - ٥٩ ، تحقيق المؤلف ، بيروت ١٩٦٦ .
(٣) كان سيدنا عمر بن الخطاب يطوف بالاسواق ويضرب بعض التجار بالدورة ويقول لا يبيع فى سوقنا الا من يفقه والا اكل الربا شام أم أبى .

يقول في مناظرته مع الرضى النيسابورى حول حق الوكيل بالبيع : (الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش ، والدليل عليه أن التوكيل بالبيع لا يتناول هذا البيع لا بلفظه ولا بمعناه ، فوجب أن لا يصح هذا البيع • انما قلنا ان التوكيل لا يتناول هذا البيع لانه وكله بالبيع ، والتوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع ، أما أنه وكله بالبيع فظاهر ، وأما أن التوكيل بالبيع لا يكون توكيلا بهذا البيع • فلأن مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع بضمن المثل وبين البيع بالغبن الفاحش ، وما به المشاركة مغاير لما به المباينة وغير مستلزم له • فثبت أن التوكيل بالبيع لا يتناول البيع بالغبن الفاحش بحسب اللفظ • أما أنه لا يتناوله بحسب المعنى ، فالدليل عليه أن الافادة بحسب المعنى عبارة عما اذا دل اللفظ على شيء ، ولذلك الشيء لازم خارج عن ماهيته لزوما دائما أو لزوما أكثريا فاللفظ الدال على المستلزم يفيد ذلك اللازم افادة بحسب المعنى ، وهنا الامر ان مفقود ان أما أن قيد كونه واقعا بالغبن الفاحش ليس من لوازم مسمى البيع لزوما دائما فظاهر ، لان مسمى البيع مفهوم مشترك بين البيع لزوما دائما والا لحصل ما به المباينة أينما حصل ما به المشاركة ، وحينئذ يصير ما به المباينة مشتركا فيه ، وذلك متناقض •••) (١) .

هكذا يعالج الرازى مسائل الفقه وكأنها مسائل عقلية مجردة ، ويتناولها كما يتناول موضوعات الكلام والفلسفة • ويلجأ الى القسمة المنطقية حين يقسم دلالة اللفظ ويحصرها في دلالاته اللفظية والمعنوية • ويلجأ الى التفرقة بين الجنس والفصل

حين يقول (ان ما به المشاركة مغاير لما به المباينة) ويتخذ من هذه القضية أساسا لمعارضة دعوى الاحناف الذين يرون أن الوكيل بالبيع المطلق يملك أن يبيع بالغبن الفاحش دون أن يكلف نفسه بيان كيفية تطبيقها على محل النزاع - ان تطبيق هذه القضية - أى التفرقة بين الجنس والفصل - على محل النزاع يعنى أن لفظ البيع جنس تقع تحته أنواع منها البيع بثمن المثل ، والبيع بأزيد من ثمن المثل ، والبيع بالنقد ، والبيع بالعرض ، والبيع بالغبن اليسير ، والبيع بالغبن الفاحش ... الخ ، فلفظ (الغبن الفاحش) فصل يميز نوعا من أنواع البيع عن الأنواع الأخرى ، ولفظ (البيع) جنس مشترك بين الأنواع جميعا . وعلى ذلك فإن لفظ (البيع) تقع به المشاركة ولفظ (الغبن الفاحش) تقع به المباينة ، وما تقع به المشاركة غير ما تقع به المباينة . أى أن لفظ (البيع) أو البيع المطلق يباين البيع بالغبن الفاحش .

وكذلك لا يسلم البيع المطلق بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا يستلزم حصول البيع المطلق حصول البيع بالغبن الفاحش والا حصل ما به المباينة كلما حصل ما به المشاركة . أو بمباراة أخرى لحصل الخاص كلما حصل العام مثل قولك : كلما كان هذا حيوانا كان انسانا ، وهذا واضح البطلان . ومن ثمة فإن التوكيل بالبيع المطلق لا يتناول التوكيل بالبيع بالغبن الفاحش (١) .

(١) انظر كتابنا :

Kholeif, A Study on Fakr al Din al Razi PP 179-179,

(2) Wensink, Concordance el Indices de la Tradition Musulmane, vol III PP 488-99.

هكذا يسلك الرازى سبيلا وعرة فى معالجة مسائل الفقه يشق فيها على نفسه وعلى الناس ، ولا يتناولها الفقهاء فى سهولة ويسر اعتمادا على السنة المطهرة ، يقول الرسول عليه السلام : (لا ضرر ولا ضرار) (١) فيرتب الاحناف على ذلك أنه لا ضرر ولا ضرار اذا كان البيع بفبن فاحش يقصد التوصل الى شراء ما هو أربح منه (١) ، ويحيل الشافعية ذلك لأن البيع بالفبن الفاحش فيه ضرر (٢) .

ولعل هذه السبيل الوعرة التى سلكها الرازى فى معالجة مسائل الفقه تفسر لنا لم يأخذ فقهاء الشافعية بتفسيره للآيات التى تتعلق بمسائل الفقه والتى عالجها فى تفسيره الكبير المسمى بمفاتيح الغيب بنفس الروح .

اصول الفقه :

يقول ابن خلدون فى مقدمة فى الفصل الخاص بعلم اصول الفقه : (وكان من أحسن ماكتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لامام الحرمين والمستصفى للغزالي وهما من الاشعرية ، وكتاب المهدي لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبى الحسين البصرى ،

(١) الكاسانى ، علاء الدين أبو بكر بن مسعود ، بدائع الصنائع فى ترتيب الفرائع ج ٢٧ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٠٩ ، قاضى زادة ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى كشف الرموز والامرار ج ٦ ص ٧٠ - ٧٢ ، القاهرة ١٣٥٦ - ١٩٣٧ .

(٢) الشيرازى ، أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المذهب ج ١ ص ٢٥٠ ، القاهرة ١٣٣٣ - ١٩٢٤ .

وهما من المعتزلة • وكانت الاربعة قواعد هذا الفن وأركانه • ثم
لخص هذه الكتب الاربعة فحلان من المتكلمون المتأخرين وهما
الامام فخر الدين (الرازى) بن الخطيب فى كتاب المحصول ،
وسيف الدين الامدى فى كتاب الاحكام • • • (١) •

وقد حفظ لنا الزمن كتاب المحصول (٢) ، ومن المؤسف أن
يظل مثل هذا المصدر مخطوطا حتى الآن لم يتقدم لتحقيقه ونشره
حد من علماء الاصول •

أما المنهج الذى سلكه الرازى فى معالجة مسائل الاصول فى
كتاب المحصول فيصفه ابن خلدون قائلا (واختلقت طرائفهما
فى الفن بين التحقيق والحجاج فابن الخطيب (فخر الدين الرازى)
أميل الى الاستكثار من الأدلة والاحتجاج • • • (٣) ومعنى هذا
أن الرازى تناول مسائل الاصول كما تناول مسائل الفقه بروح
المجادل الفيلسوف •

هذا المنهج وان لم يكن محتملا فى الفقه كما قدمنا الا أنه
محتمل فى أصول الفقه باعتبار أن الاصول هى علم النظر فى أدلة
الاحكام الشرعية ، وأدلة الاحكام الشرعية هى الكتاب والسنة
والاجماع والقياس • ولا شك أن القياس الشرعى أو الرأى أو

(١) ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ص ٤٥٥ ، القاهرة بدون
تاريخ •

(٢) يوجد منه مخطوطات فى القاهرة ١٣٠ م ، باريس ٧٩٠ ، المكتب الهندى
بلندى ١٤٥٥ ، باتنا ١ ، ٤٧ (٧٥٥) •

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٥٥ •

الاجتهاد - وهى ألفاظ تعبر عن مفهوم واحد - تفسح المجال
لاصطناع مثل هذا المنهج .

بل ان الشيخ مصطفى عبد الرازق يقترح اضافة موضوع
أصول الفقه الى موضوعات الفلسفة الاسلامية لصلته بالفلسفة
والكلام ، يقول مصطفى عبد الرازق : (وعندى أنه اذا كان لعلم
الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ
شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الاحكام
ليس ضميم الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون
فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد
الذى هو علم الكلام ، بل انك لترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا
يسمونها (مبادئ كلامية) هى مباحث من علم الكلام . وأظن
أن التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الاسلامية سينتهى الى ضم
هذا العلم الى شعبها) (١) .

ومع البين أن الموضوعات المتقاربة تستلزم مناهج متقاربة ،
لأن طبيعة الموضوعات هى التى تحدد المناهج الملائمة .

فلنتنظر كيف يطبق الرازى هذا المنهج على مسائل أصول
الفقه . ومنختار بعض المسائل التى يتخذ منها الرازى ذريعة
لل هجوم على الفزالى محاولا التقليل من شأنه ومن شأن مؤلفاته
التي تتلمذ الرازى عليها فى علم الاصول .

(١) مصطفى عبد الرازق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٧ ،
القاهرة ١٣٦٣ - ١٩٤٤ .

(١) الصلاة فى الارض المنصوبة .

يقول الرازى فى مناظراته فى بلاد ما وراء النهر : (انى فى بعض الاوقات حضرت بطوس فانزلونى فى صومعة الغزالى واجتمعوا عندى ، فقلت : انكم افنيتم اعماركم فى قراءة كتاب المستصفى ، فكل من قدر أن يذكر دليلا من الدلائل التى ذكرها الغزالى من أول كتاب المستصفى الى آخره ويقرره عندى بعين تقريره من غير أن يضم اليه كلاما آخر اجنبيا عن ذلك الكلام أعطيته مائة دينار (٢) . فجاء فى الغد رجل من أذكيائهم يقال له أمير شرف شاه ، وتكلم فى مسألة الصلاة فى الدار المنصوبة لظنه أن كلام الغزالى فيها قوى :

فقلت له : ان كلام الغزالى فى هذه المسألة فى غاية الضعف ، وذلك لانه قال : جهة كونها صلاة منافية لجهة كونها غضبا ، ولما تغايرت الجهتان لم يبعد أن يتفرغ على كل واحدة من هاتين الجهتين ما يليق بها . وهذا الجواب ضعيف جدا ، لان الصلاة ماهية مركبة من القيام والقعود والركوع والسجود ، وهذه الاشياء حركات وسكنات ، والحركة عبارة عن الحصول فى الحيز بعد أن كان فى حيز آخر ، والسكون عبارة عن الحصول فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد ، فالحصول فى الحيز جزء ماهية الحركة والسكون ، وهما جزءان من ماهية الصلاة .

(٢) من المعروف أن الرازى كان يحفظ كتاب المستصفى عن ظهر قلب ،
انظر اليافعى ، مرآة الجنان ج ٤ ص ٩ ، ١٠ .

إذا عرفت هذا فنقول : ان اعتبرنا الصلاة في الارض
المقصوبة جزء ماهيتها الحصول في الارض المقصوبة ، ولاشك
أن هذا الحصول محرم ، فكان أجزاء ماهية الصلاة في الارض
المقصوبة محرمة ، وعلى هذا التقدير فالغصب والمحرم هنا جزء
من ماهية الصلاة ، فيمتنع تعلق الامر بهذه الصلاة ، لان الامر
بالصلاة المعينة يوجب الامر بجميع أجزائها • فلما دللنا على أن
أحد أجزائها شغل ذلك الحيز ، ودللنا على أن شغل ذلك الحيز
منهى عنه ، لزم حينئذ توارد الامر والنهى على الشيء الواحد
بالاعتبار الواحد ، وأنه محال •

ثبت أن الذى تخيله الغزالي من الفرق بين الجهتين في هذه
الصلاة كلام غير صحيح ، (١) •

هذا النقد الذى وجهه الرازى للغزالي ينطوى على مغالطات
سافرة فمن جهة يحاول الرازى أن يجعل الارض المقصوبة جزءا
من ماهية الصلاة لان الحركة والسكون يلزمهما المكان • وهذا
غير صحيح ، لان حقيقة الصلاة أقوال وأفعال مبتدأة بالتكبير
مختتمة بالتسليم • فهى حركات وسكنات بدون تحديد لمكان بعينه
ولا يمكن اعتبار تأديتها في مكان بعينه جزءا من ماهيتها •
الا ترى أن هناك أشياء مقارنة للصلاة ومع ذلك لا يدعى أحد
أنها جزء من ماهيتها وذلك كالملابس التى تغطى العورة • ومن
جهة أخرى يحاول الرازى الزام الغزالي بأن قوله يؤدى الى توارد

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٥ - ٦٤ ، تحقيق المؤلف • بيروت ١٩٦٦ •

الامر والنهي على شيء واحد باعتبار واحد * وهي محاولة باطلة أيضا ، لان الامر بالصلاة مطلقا سابق على أدائها مطلقا ، والنهي لم يرد على الصلاة في الارض المقصوبة بعينها ، وانما ورد على اغتصاب الارض مطلقا ، فلم يتوارد على محل واحد ، ألا ترى لو أن شخصا غصب مالا وأدى به دينه ، فقد برئت ذمته من الدين وتعلقت ذمته بشيء جديد هو المال المفسوب فيطالب برده (١) *

(ب) قياس الشبه وقياس المعنى :

يحدثنا الرازي بأن الفزالي قال في كتابه شفاء العليل « انه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى » (٢) * ويفرق الرازي بينهما فيقول : « هذا المعنى في غاية الظهور ، فان قياس المعنى هو أن نبين أن الحكم في الاصل معلل بالمصلحة الفلانية ، ثم نبين أن تلك المصلحة قائمة في الفرع ، فيجب أن يحصل فيه مثل حكم الاصل * وأما قياس الشبه فهو أن تقع صورة واحدة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، ولما كانت مشابهته لاحد الطرفين أكثر من مشابهته للطرف الآخر فيستدل بكثرة المشابهة على حصول المساواة في الحكم ، ومثاله أن النية واجبة في التيمم وغير واجبة في غسل الثياب ، والوضوء واقع

(١) انظر كتابنا *

Kholeif, A study on Fakhr al-Din Al-Razi, PP. 170-71

(٢) الرازي ، المناظرات ص ٤٣ *

بينهما • فلما تأملنا وجدنا المشابهة بين الوضوء وبين التيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وغسل الثياب ، وذلك لأن المشابهة حاصلة بين الوضوء وبين التيمم من وجوه كثيرة :

أحدها أن الوضوء والتيمم يشرعان لمقصود واحد وهو استباحة الصلاة ، وأما غسل الثياب فليس كذلك •

وثانيهما أن الوضوء والتيمم يشرعان في أعضاء معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك •

وثالثهما أن الوضوء والتيمم ينتقضان بأحداث معينة ، وغسل النجاسات ليس كذلك •

فثبت أن المشابهة بين الوضوء والتيمم أكثر من المشابهة بين الوضوء وبين غسل الثياب عن النجاسات • فكان الحاق الوضوء بالتيمم أولى من الحاقه بغسل الثياب عن النجاسات •

إذا ثبت هذا فنقول : ان غلبه المشابهة تدل على استوائهما في المصالح الموجبة لذلك الحكم ، فلهذا قالوا : قياس المعنى هو الذى يكون الجامع فيه رعاية المصالح والمفاسد ، وقياس الشبه هو الذى تكون غلبة المشابهة فيه دالة على استواء الأوصاف المصلحية ، وقياس الطرد هو الذى لا اشعار فيه بالمصالح لا ابتداء ولا بواسطة ، فثبت أن الفرق بين هذه الأنواع الثلاثة فى غاية الظهور • فالقولى بأنه عز على بسيط الارض مع يعرف الفرق تهويل لا موضع

له (١) •

لكى نعلم على موقف الرازى من الغزالي فى هذه المسألة
ينبغى أن نذكر بعض ما قيل فى قياس الشبه ، لقد اختلف علماء
الاصول فى تعريف الشبه اختلافا كبيرا حتى قال امام الحرمين :
(لا يتحرر فى الشبه عبارة مستمرة فى صناعة الحدود) (٢) •
وقال الامدى : « ان اطلاق اسم الشبه • • والاختلاف فيه راجع الى
الاصطلاحات اللفظية » (٣) • وقال ابن الانبارى فى الشبه :
« لست أرى فى مسائل الاصول مسألة أغض من هذه » (٤) •

ولعل السر فى هذا الاختلاف يرجع الى أن الوصف الشبهى
وسط بين المناسب والطرء وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه
عنهما عسيرا • وكذلك المناسب مختلف المراتب ، فمنه المناسب
بالذات ، والمناسب بالتبع • واذا كانت العقول متفاوتة فى قدرتها
فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على شخص آخر ،
وهنا يقع الاختلاف فى نوع هذا الوصف أهو مناسب أم شبهى ؟

(١) الرازى ، المناظرات ص ٤٣ - ٤٥ •

(٢) امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد الجوينى ، البرهان ،
مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول •

(٣) الامدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو بن على محمد مالم ، الاحكام
فى اصول الاحكام ج ٣ ص ٤٢٧ ، القاهرة ١٣٣٢ - ١٩٤ •

(٤) الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد الفحول الى
تحقيق الحق من علم الاصول ج ١ ص ١٩٢ ، القاهرة ١٣٢٧ - ١٩٠٩ •

من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه • وقد أشار الباقلاني الى ذلك ضاريا للأمثلة بقوله : « الوصف المقارن للحكم ان ناسبه بالذات فهو المسمى بالناسب كالسكر مع التحريم ، وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه ، كتعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء ، فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية والا لاشتترطت في الطهارة عن التجسس ، لكن تناسبه من حيث انها عبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية • وان لم يناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله : انه مائع تبني القنطرة على جنسه ، فيجوز الوضوء به قياسا على الماء في النهر ، فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا ولا مستلزما له » (١) •

على أنه يصح اطلاق اسم الشبه على كل قياس (٢) • ألا ترى أن القياس عبارة عن الحاق فرع بأصل بجامع يشبهه فيه • فالفرع اذن شبه بالأصل ، ووجه الشبه بينهما ما يوجد في الفرع والأصل من وصف يسمى علة ، كالنيبذ في قياسه على الخمر شبيه بها في المفسدة •

(١) الأستوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل شرح منها الوصول ج ٢ ، ١٠٥ ، القاهرة ١٩٤٥ - ١٩٢٦ •
(٢) الغزالي ، المستصفى ج ٢ ، ص ٣١٠ •

وإذا تأملنا النص الذى أقتبسناه من متاخرات الرازى نجد أنه ذكر الشبه وغلبة الاشباه وجملها شيئا واحدا ، بينما هما مختلفان كما يصرح بذلك كثير من علماء الاصول . جاء فى نهاية السؤل : « ومقتضى كلام المصنف أن القاضى خالف فى الشبه وفى قياس الأشباه » وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به ، وليس كذلك . فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الاشباه ليس فيه خلاف ، لانه متردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما . وذكر فى البرهان قريبا منه أيضا . وكلام الموصول لا يرد عليه شيء ، فانه نقل خلاف القاضى فى الشبه خاصة ، ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الامام بعد فراغه من تفسير الشبه قال : وأعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه ، وهو أن يكون الفرع واقعا بين أصليين الى آخر ما قال ، فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا الى ما تقدم فى تفسير قياس الشبه ، وليس كذلك ، بل هو اشار به الى وقوع الفرع بين أصليين « (١) »

فقياس الشبه هو الذى يكون فيه الوصف الذى يغلب به ظن العملية هو المشابهة فى الحكم أو فى الصورة على خلاف فى ذلك ، فمثلا الحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية يجامع كونهما ما لا يباع

ويشترى ، وهو المشابهة فى الحكم - وحمله ابن عليه على الحر فيجب القصاص أو الدية بجامع أن كلا منهما انسان مكلف ، وهو المشابهة فى الصورة - أما قياس غلبة الاشباه فهو الذى يكون الفرع مترددا بين أصلين فيلحق بأحدهما لمشابهته له فى أكثر صفات مناط الحكم ومثاله قياس الوضوء على التيمم دون غسل الثياب لغلبة مشابهه الوضوء للتيمم من وجوه كثيرة كما ذكره الرازى .

يتبين لنا من كل ما تقدم أن الفزالى حين قال بأنه عز على بسيط الارض من يعرف الفرق بين قياس الشبه وقياس المعنى لم يقصد الى التهويل ، كما أنه لم يقل ذلك لجهله به أو خفائه عليه بل لكثرة الكلام فيه والاختلاف حوله .

(ج) الطرد والعكس أو الدوران ، أى دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما لا نزاع بين الاصوليين على أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لابد أن يقوم الدليل على صحتها - كما اتفقوا على أن جميع الاوصاف الموجودة فى الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الاوصاف لا يصح التحليل به ، وأنه اذا ورد نص أو أجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس - واختلفوا وراء هذا فى العلل المستنبطة ودليلها - ففريق اكفى بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره - فالتلازم بين العلة والمعلول وأطراد وجودهما معا دليل على ثبوت العلية : وفريق آخر يترقى درجة فيقول : لابد فى الوصف من كونه مخيلا ، أى موقعا فى القلب خيال القبول

والصحة وان لم يرد له اعتبار - وفريق ثالث ضيق الدائرة
فشرط التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير
هذا المحل -

والمشهور في كتب الاصول منذ زمن بعيد أن شارطى التأثير
هم الحتفية والتافين له هم الشافعية - والدروان أو الطرد
والعكس اما أن يكون عبارة عن وجود الحكم مع الوصف وانعدامه
مع أنعدامه ، أى مجرد مقارنة الحكم للوصف وجودا وعدما بدون
أن يكون له تأثير فى الحكم ، واما أن يكون عبارة عن وجود الحكم
بوجود الوصف وانعدامه بانعدامه ، أى ثبوت الحكم بثبوت
الوصف وجودا وعدما - ومعنى ذلك أن للوصف تأثيرا فى الحكم -
وقد وقع الخلاف بين الاصوليين فى عليية الدوران بمفهوميية
السابقين - فمن يرى علييته مطلقا صاحب نهاية السؤل : (ولنا
أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حادثا ، وكل حادث فلايد له من
علة بالضرورة ، فعلته اما الوصف المدار أو غيره ، لا جائزة أن
يكون غير المدار هو العلة ، لان ذلك الغير ان كان موجودا قبل
صدور ذلك الحكم فليس بعلة له ، والا لزم تخلف الحكم عن العلة ،
وهو خلاف الأصل ، وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه - واذا
حصل ظهر أن غير ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو
المدعى (١) -

(١) الأستاذ ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ، نهاية السؤل
شرح منهاج الوصول ج ٣ ص ١١٧ ، القاهرة ١٣٤٥ - ١٩٢٦ .

وممن يرى عليته بالمعنى الثانى الامام الغزالى : (وقد قال قوم : الوصف اذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة ، وهو فاسد ، لان الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة فى الخمر ، ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجدها ، وليس بعلة ، بل هو مقترن بالعلة ، وهذا لان الوجود عند الوجود طرد محض ، فزيادة العكس لا تؤثر ، لان العكس ليس بشرط فى العلى الشرعية فلا اثر لوجوده وعدمه وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة ، فكيف اذا انضم اليه : أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يكون علة ، كالرائحة المخصوصة مع الشدة) (١) .

وهذا هو رأى الغزالى أيضا فى كتاب شفاء العليل الذى يتناول الرأى بالنقد والتجريح حيث يقول : (انه عقد بابا ملويلا فى الطرد والعكس هل يدل عليه العلية ؟ ، ثم انه بعد الاطناب الكثير وايراد الأمثلة الكثيرة قال : والمختار عندي أن ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف ، وعدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . وأما اذا ثبت الحكم بثبوت الوصف وعدم بعده فهذا يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم . هذا ما قاله الغزالى ، وهو عجيب ، لأن الدليل على العلية يجب كونه شيئا مغايرا لنفس العلية ، وكون

(١) الغزالى ، المستصفى من علم الاصول ج ٢ ، ص ٣٠٧ . القائمة

الحكم ثابتا بثبوت ذلك الوصف ومعدوما بعبده هو نفس العلية ،
فلو جعلنا نفس هذا المعنى دليلا على العلية لزم جعل الشيء دليلا
على نفسه ، وهو محال (٢) •

لا يخلط الغزالي بين العلية والدليل عليها كما يظن الرازي ،
لأن العلية هي كون الوصف مؤثرا في الحكم وكلما انتفى الوصف
انتفى الحكم • فاذا قلنا : ان علة تحريم الخمر هي الاسكار ، كان
الاسكار وصفا مؤثرا في الحكم وهو الحرمة ، والدليل على عليته
وجود الحرمة كلما وجد الاسكار ولو مع الماء أو اللبن •

الفصل الثالث

التفسير

١ - تباين الآراء حول قيمة تفسير الرازي :

لدينا طائفة من الآراء المتعارضة حول قيمة تفسير الرازي الذي ضمنه كتابه المسمى بمفاتيح الغيب أو التفسير الكبير . فابن تيمية يرى أن تفسير الرازي (فيه كل شيء الا التفسير) (١) ، فريد عليه تاج الدين السبكي قائلا : (فيه كل شيء الا التفسير) (٢) ، أما طاش كوبري زادة فيذهب الى أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة ، وأن من يتأمل في مباحثه يجد فيه كثيرا من الامور الذوقية (٣) . ويكتفى جولد تسهر بإشارة وجيزة عن تفسير الرازي في كتابه ، مذاهب التفسير الاسلامي Die Richtungen Islamischen Koranauslegung . حيث يعده خاتمة التفسير المثمر الاصيل الذي يرد فيه الرازي على المعتزلة مخ آن لآخر (٤) .

(١) السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان في علوم القرآن ج ٢ ، ص ٢٢٦ ، القاهرة ١٢٧٨ ص ١٨٦١ ، الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٢) الصفدى ، الوافى ج ٤ ، ص ٢٥٤ .

(٣) طاش كوبري زادة ، مفتاح السعادة ج ١ ، ص ٤٥٠ ، الطبعة الاولى بحيدر آباد بالهند .

Goldziher, Die Richtungen Der Islamischen
Koranauslegung. P. 133:

(٤)

وقد كنت أظن أن عبارة ابن تيمية تنطوى على قدر كبير من الصحة ، وكنت أرى أن المتصفح لتفسير صورة الفاتحة الذى أفرد له الرازى مجلدا ضخما لا يسهه الا أن يوافق ابن تيمية على رأيه (١) - ولكن هذا الظن قد تبدد فى نفسى بعد أن صبرتها على دراسة تفسير الرازى والتوغل فيه وفى مباحثه ، وأصبحت أكثر ميلا الى رأى تاج الدين السبكي وهو أن تفسير الرازى فيه كل شيء مع التفسير - فيه مع التفسير مباحث لغوية وفقهية وكلامية وفلسفية - وان كانت النزعة الكلامية هى الغالبة عليه فى التفسير ، كما غلبت عليه فى التأليف - ويكفى أن نلقى نظرة على فهرست التفسير لنعرف أن الرازى لم يترك مسألة من مسائل الكلام الا وعرض لها وفصل القول فيها - عرض للأدلة على وجود الصانع ووحدايته فى أكثر من موضع فى التفسير ، وفصل للقول فى صفات الله وفى أفعاله وفى ما يجوز عليه وما لا يجوز من الاسماء والصفات والافعال ، وتكلم فى أفعال العباد وفى عصاة الانبياء وشفاعتهم ، وفى الكفر والايمان ، وناقش المعتزلة فى شيئية المعلوم وخلق القرآن وصفات المعانى ورؤية الله والوعد والوعيد وخلق أفعال العباد - ولا شك أن هذه هى أهم المسائل الكلامية التى وقع فيها الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة الجماعة - كما تصدى الرازى لكثير من الفرق الكلامية الأخرى كالكرامية

(١) انظر مقدمة كتابنا :

والتعليمية وغيرهما مع الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة
من الاشاعرة الذي ينتمى اليه الرازى .

فلننظر كيف يذكر الرازى الآية ثم يثير كل ما يتصل بها من
مسائل كلامية حتى ليبدو لنا أحيانا وكأن الآية ليست الا مجرد
مناسبة للتنبيه على هذه المسائل وتفصيل القول فيها .

قال تعالى (ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل
والنهار لاية والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما
أنزل من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من
كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
آيات لقوم يعقلون) (١) .

يستدل الرازى بهذه الآية على وجود الله وعلى وحدانيته وبرأيه
عن الضد والند (٢) ، ويجد فيها ثمانية أنواع من الدلائل على
ذلك هي :

خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ،
والفلك التى تجرى فى البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء
فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف
الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض . وقبل أن يعرض

(١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .

(٢) : الرازى ، التفسير ، ج ٢ ، ٥٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٧ هـ .

الرازي لهذه الأدلة بالتفصيل ويبين كيفية الاستدلال بهذه الاحوال على وجود الصانع وعلى وحدانيته يثير المسائل الآتية المتصلة بهذه الآية :

المسألة الأولى : الاستدلال بهذه الآية على أن الخلق هو الخلق، لانه تعالى قال : ان في خلق السماوات والارض ... الى قوله : آيات لقوم يعقلون ، ومن البين أن الايات ليست الا في المخلوق ، لان المخلوق هو الذى يدل على الصانع ، فدلّت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق (١) .

والبحث فى أن الخلق هو المخلوق أم غيره موضع خلاف شديد بين المتكلمين ، ويكفى أن تذكر أن الخلاف فى هذه المسألة ليس فقط بين نفاة الصفات الزائدة والمثبتين لها ، ولكنه بين المثبتين أنفسهم بعضهم مع بعض . فاهل السنة والجماعة من الاشاعرة الماتريدية رغم اتفاقهم على اثبات الصفات الزائدة الا أنهم يختلفون على صفة الخلق ، وهل هى صفة حقيقية أم صفة نسبية ، وهل الخلق هو المخلوق أو غيره (٢) .

ذهب الماتريدية الى أن الخلق أو التكوين كما يسمونه صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته كالعلم والحياة

(١) الرازى ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ .

(٢) أنظر هذه المسألة فى كتابنا :

والقدرة وغيرها من صفات الممانى وهى تتعلق بايجاد المخلوق أو المكون واخراجه مع العدم الى الوجود وفقا لعلم الله وارادته ، بمعنى أن ما علم والله وجوده وأراد وجوده فى زمن معين يوجد منه بتخليقه أو تكوينه . وعلى ذلك يفرق الماتريدية بين الخلق والمخلوق أو التكوين والمكون باعتبار الخلق أو التكوين صفة قديمة قائمة بذات الله بينما المخلوق أو المكون حادث مباين لذات الله . واذا كان الخلق قد جاء فى هذه الآية بمعنى المخلوق فليس ذلك الا على سبيل اقامة المصدر مقام المفعول كما فى العلم والقدرة، اذ يذكران ويراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور . فاستعمال لفظ (الخلق) فى هذه الآية بمعنى (المخلوق) على سبيل المجاز ، لأن (الخلق ليس موضوعا فى أصل اللفظ (للمخلوق) ، وانما كثر استعماله بمعنى المخلوق . ولعل ذلك يفسر لنا لماذا يفضل الماتريدية استعمالا لفظ (التخليق) حتى لا يؤخذ بمعنى (المخلوق) وهم بذلك يؤكدون مغايرته للمخلوق باعتباره صفة قديمة بذات الله والمخلوق حادث مباين لذات الله (١) .

أما الاشاعرة - ومن بينهم الرازى - فيرون أن الخلق أو التكوين ليس الا مجرد صفة اضافية أو صفة نسبية حادثه ومتجددة بتجدد الافعال شأنها فى ذلك شأن كل صفات الفعل . وعلى ذلك فليس الخلق بمعنى مغاير للمخلوق بل هو عين المخلوق ، لانه أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الخلق الى المخلوق . فليس

(١) انظر النسفى ، تيمرة الادلة ، مخطوطة القاهرة ٤٢ توحيد .

الخلق أمرا محققا للمخلوق في الخارج ، وإن كان للعقل أن يميز بين مفهوم الخلق ومفهوم المخلوق لفهم النسبة بينهما ، ولكن ذلك تمييز ذهني فقط ولا وجود للخلق خارج الذهن ، إذ الموجود في الخارج هو المخلوق فقط ، أما الخلق فهو ادراكنا نحن ، وما دام الخلق نسبة والنسب لا تتقدر إلا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث المخلوق حدوث الخلق . أما الصفة المتعلقة بإيجاد المخلوق وإخراجها من العدم إلى الوجود فهي صفة القدرة وليست صفة الخلق ، لأن القدرة لها نوعان من التعلق أحدهما تعلق صلوحى قديم وهو تعلقها بصحة إيجاد الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزى . حادث . وما الخلق أو التكوين إلا هذا التعلق التنجيزى الحادث الذى هو نفس إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود . ومن ثمة فلا معنى عند الإشاعة لإثبات الخلق أو التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء (١) .

وحين يعرض الرازى لهذه المسألة في التفسير يكتفى بذكر أدلة الفريقين دون أن ينسب الآراء إلى أصحابها فيقول : (إن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو غيره فقال عالم من الناس : الخلق هو المخلوق ، واحتجوا بالآية والمعقول ، أما الآية فهي هذ الآية . . . واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه

(١) الرازى ، لوايح البينات في شرح أسماء الله العسنى والصفات من ٢٧ ، مطبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٥ م ، والمناظرات من ١٧ - ٢٢ .

..... (١) هكذا يستكت الرازي عن ذكر أطراف الخلاف وكانى به يستحثنا بذلك على مزيد من البحث والدرس فى هذه المسألة وما احتد حولها من خلاف بين فرق المتكلمين .

المسألة الثانية : ان أصل لفظ (الخلق) فى كلام العرب بمعنى التقدير ثم صار اسما لأفعال الله لان جميع أفعاله صواب وفى القرآن ما يدل على ان الخلق بمعنى التقدير قال تعالى : (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) . ويقول الناس فى كل أمر محكم هو معمول على تقديره (٢) .

المسألة الثالثة : الاستدلال بهذه الآية على وجوب معرفة الله بالعقل وقبح الاعتماد فى ذلك على التقليد . وهذا هو ما يذهب اليه أيضا القاضى عبد الجبار المعتزلى حيث يذكر الرازي فى غير هذا الموضع أن القاضى عبد الجبار يجد فى الآية أمورا ثلاثة : أولها أن الحق لو كان يدرك بالتقاليد واتباع الآباء والجري على الألف والمادة لما صحت هذه الآية ، وثانيهما لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بأنها آيات لان المعلوم بالضرورة ولا يحتاج فى معرفته الى الآيات ، وثالثها ان سائر الاجسام والاعراض وان كانت تدل على الصانع الا أنه سبحانه وتعالى خص هذه الدلائل الثمانية بى خلق السماوات ، خلق الارض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ٥٨ .

البحر ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح ، والسحاب المسخر بين السماء والارض ، خص هذه الدلائل الثمانية بالذكر دلائل ثم هي نعم للناس أيضا ، وحين يرتبط الدليل بالنعمة فانه ينفذ الى العقل والقلب جميعا (١) .

والمسألة الرابعة : قيل في أسباب نزول هذه الآية انه عليه السلام حين قدم المدينة نزلت عليه الآية « والهكم اله واحد » فقال كفار قريش بمكة : كيف يسع الناس اله واحد ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . وقيل أيضا ان قريشا سألت اليهود عما جاءهم به موسى من الآيات فأخبرهم بالعصا وباليد البيضاء ، وسألت النصراني عن آيات المسيح فذكروا لهم ابراهيم الأكمس والأبرص واحياء الموتى ، فطلبت قريش من النبي عليه السلام أن يدعو الله ليجعل لهم الصفا ذهباً فتكون هذه آياتهم ويزداد يقينهم ، فسأل ربه ذلك ، فأوحى اليه أن يعطيهم ولكن ان كذبوا بعد ذلك عذبوا عذاباً أليماً لم يعذب به أحد من العالمين ، فخشى النبي على قومه ، وقال عليه السلام . ذرني وقومي أدعوهم يوماً فيوماً ، فأنزل الله تعالى هذه الآية مبينا أن خلق السماوات والارض وسائر ما ذكر أعظم من جعل الصفا ذهباً ، وآية لهم يزدادون بها يقيناً ان كانوا يعقلون (٢) .

(١) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ٥٨ ، ٧٤ .

(٢) الرازي ، التفسير ج ٢ ، ص ٥٨ .

يعود الرازى بعد اثاره هذه المسائل الاربعة الى بيان كيفية الاستدلال بأحوال السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر وسائر ما جاء فى الآية من الدلائل على وجود الصانع . يبدأ الرازى بالنظر فى أحوال السماء فيطرق موضوعات كثيرة من علم الفلك مثل ترتيب الافلاك بالنسبة الى الأرض ، وبيان كيفية معرفة هذا الترتيب ، وعدد الأفلاك ، ومكان الكواكب الثابتة ، وحركة الفلك الاعظم ، ثم ينتقل بعد ذلك الى بيان معرفة الافلاك ومقادير حركتها ، ويستعرض فى ذلك آراء بطليموس وآراء الفلكيين القدماء من الصينيين والبابليين والمصريين وعلماء الروم والشام ويمترض عليهم أحيانا (١) . وفى بيان دلالة أحوال السماء على وجود الصانع يذكر الرازى أربعة عشر وجها لهذه الدلالة ترجع جميعها الى أن الافلاك رغم اتفاقها فى الطبيعة الفلكية الا أن كلا منهما قد اختص بمقدار معين وحيز معين وشكل معين وحركة معينة وترتيب معين واختلف معين ولون معين ، ولا بد من مخصص مدبر يخصص كلا منها بمقداره وحيزه وشكله وحركته ولونه ويجعلها على هذا الترتيب المجيب (٢) .

ثم يمضى الرازى على هذا النمط فى بيان أحوال الأرض

(١) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥٩ - ٩٢ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ، ص ٦٢ - ٦٥ .

وسائر ما جاء فى الآيه من الدلائل التى يستدل بها على وجود الله (١) .

هكذا يتناول الرازى كل ما يتصل بالآيه من مسائل كلامية ولفوية وفلكية ثم يذكر سبب نزول الآيه وآراء المفسرين . ولاشك أن المسائل الكلامية التى يثيرها الرازى فى التفسير تجعل هذا التفسير من أهم المصادر التى بين أيدينا ليس فقط فى مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة الذين ينتمى اليهم الرازى وإنما أيضا فى مذاهب الفرق الكلامية الأخرى التى تصدى لها كثيرا فى التفسير .

أما المسائل اللفوية فأحيانا لا يوليها اهتماما كبيرا كما هو الحال فى هذه الآيه التى عرضنا لها . وأحيانا أخرى يستطرد فى اللغة ومباحثها ويثير آراء اللغويين ويناقشها . والحق أن التفسير يشهد على معرفة الرازى الواسعة باللغة العربية ودقائقها وأمرارها . ولاشك أن معرفة اللغة هى أول ما ينبغى على كل مفسر أن يحصلها . ويكفى أن نلقى نظرة على تفسيره للبسملة أى تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » لنعرف مقدار ثقافة الرازى اللفوية ومدى معرفته باللغة وعلومها .

يبدأ الرازى بالباء مع « بسم الله الرحمن الرحيم » فيقول أنها « متعلقة بمضمر ، هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما أو فعلا ،

متقدما أو متأخرا . فان كان اسما متقدما فهو كقولنا : ابتداء الكلام باسم الله ، وان كان اسما متأخرا فهو كقولنا : باسم الله ابتدائي ، وان كان فعلا متقدما فهو كقولنا : أبداً باسم الله ، وان كان فعلا متأخرا فهو كقولنا : باسم الله أبداً (١) .

ثم يتساءل الرازي هل التقديم (٢) أولى أم التأخير ؟ فيقول بأن كلاهما وارد في القرآن ، ويستشهد على القديم بقوله تعالى « بسم الله مجراها ومرساها » (٣) وعلى التأخير بقوله تعالى « اقرأ باسم ربك » (٤) ثم يرجع الرازي التقديم على التأخير ويستدل على ذلك بالنقل والعقل جميعاً . أما النقل فقوله تعالى « هو الأول والآخر » (٥) وقوله تعالى « اياك نعبد » (٦) فهنا الفعل متأخر عن الاسم ، فيجب أن يكون كذلك في قوله تعالى « بسم » . أما العقل فلأن الله تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقاً على وجود غيره ، والسابق بالذات أولى أن يسبق بالذكر ، كذلك فان التقديم في الذكر أممن في التمثيل . وعلى ذلك يكون المراد « باسم الله » هو « باسم الله ابتدئ » .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(٢) يعني تقديم الجار والمجرور على المعلق أو تأخيره عنه .

(٣) سورة هود ١١ آية ٤١ .

(٤) سورة الملق ٩٦ آية ١ .

(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ٣ .

(٦) سورة الفاتحة ١ آية ٥ .

لكن هل اضممار الفعل أولى أم اضممار الاسم؟ يذكر الرازى أن
مذهب أبى بكر الرازى هو اضممار الفعل ، لأن نسق تلاوة القرآن
يدل على ذلك فى قوله تعالى « اياك نعبد و اياك نستعين » (١)
وتقديره « قولوا اياك نعبد و اياك نستعين » فكذلك الحال فى
قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » أى « قولوا باسم الله » (٢) .

والجر يحصل بالحرف أو بالاضافة ، يحصل بالحرف كما فى
قوله « بسم » وبلاضافة كما فى « الله » - أما فى « الرحمن الرحيم »
فقد حصل الجر فيها لأن الوصف تابع للموصوف فى الاعراب .
وهنا يثير الرازى مسائل من فقه اللغة فيتساءل : لم اقتضت
حروف الجر الجر ؟ ولم اقتضت الاضافة الجر ؟ وهل اقتضاء
الحرف للجر أقوى أم اقتضاء الاضافة ؟ وما هى أقسام
الاضافة ؟ (٣) .

ثم ينتقل الرازى بعد ذلك الى بحث علاقة الشيء بالاسم
الموضوع له ، فيذهب الى أن اللغة اصطلاحية أى أن الناس هم
الذين اصطلاحوا على اطلاق الاسماء على المسميات - ومعنى هذا
بلغة علماء الاجتماع فى العصر الحديث أن اللغة قد نشأت نشأة
اجتماعية صرفة - يقول الرازى : « كون الاسم اسماً للشيء نسبة

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٥٣ .

(١) سورة الفاتحة آية ٥ .

اللفظة المخصوصة التي هي الاسم وبين الذات المخصوصة التي هي المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطالحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكانهم قالوا : متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بهذا ذلك المعنى الفلاني ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لاجرم صحت اضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى ، (١) .

ولا يمكن أن يكون (الاسم) في قوله تعالى (بسم) صلة زائدة ، والتقدير (بالله) ، وأن الله تعالى ذكر لفظة (الاسم) اما للتبرك أو للفرقة بينه وبين القسم كما يذهب الى ذلك أبو عبيدة ، لأننا أمرنا بالابتداء ، وهذا الأمر يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، وعلى ذلك يكون المراد (أبدأ بذكر الله) ومعناه (أبدأ بيسم الله) (٢) .

ثم يبحث الرازي مشاكل القراءة والكتابة المتصلة بالبسملة فيتحدث عن الوقف وأنواعه . هناك الوقف الناقص كالوقف عند قوله (بسم) ، والوقف الكافي كالوقف على قوله (بسم الله) أو (بسم الله الرحمن) ، والوقف الكامل كالوقف على قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) . والاجماع منعقد على قراءة (بسم الله) و

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٥٤ .

(٢) المرجع السابق ج ١ ص ٥٤ .

(الحمد لله) بدون تغليظ اللام تفخيمها ، لأن الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقیل كالانتقال من التسفل الى التصعد . ولكن يستحسن تفخيم اللام وتغليظها في هذه الكلمة في حالة رفعها ونصبها كقوله : (الله لطيف بعباده) (١) . وقوله (قل هو الله أحد) (٢) . وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) (٣) . وتخرج اللام الرقيقة من طرف اللسان أما المفخمة فيستخدم فيها كل اللسان (٤) .

ويبحث الرازي حروف البسلة من حيث التشديد والادغام والسكون والحركة والحذف والكتابة ويفصل القول في ذلك ويلمس أدق جوانب ما نسميه بعلم الصوتيات .

ويشير الرازي بعد ذلك المباحث اللفوية والعقلية (٥) المتصلة بالاسم . أما المباحث اللفوية في الاسم فان الرازي يذكر اختلاف

(١) سورة الشورى ٤٣ آية ١٩ .

(٢) سورة الاخلاص ١١٢ آية ١ .

(٣) سورة التوبة ٩ آية ١١١ .

(٤) الرازي ، التفسير ج ١ ، ص ٥٤ .

(٥) يدخل الرازي في صميم موضوعات علم الكلام حين يعرض للتمحيص العقلية المتصلة بالاسم ، فيثير المسألة الكلامية المشهورة عند المتكلمين : هل الاسم نفس المسمى أم غيره ، ثم ينظر في الاسماء ودلالاتها على الصفات فيطرق أهم مباحث علم الكلام تمتنى به مبحث الاسماء والصفات فيعرض للخلاف بين المتكلمين على تسمية الله شيء وجسم وجوه ، ثم يتناول صفات المعاني وصفات الفعل واختلاف المتكلمين فيها ، انظر ج ١ ، ص ٦٥ - ٨١ .

اللغويين في هذه الكلمة واشتقاقها ، ويناقش آراء المدرستين
الكبيرتين في اللغة أى ، مدرستى الكوفة والبصرة ويوضح لنا
رأيه بمد ذلك فيقول : « فى هذا اللفظ (أى لفظ «اسم») لفتان
مشهورتان : تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : بسم الذى فى
كل سورة سمه - وقيل فيه لفتان غيرهما : سم وسم ، قال الكسائى
ان العرب تقول تارة : اسم ، يكسر الالف ، وأخرى يضمه ، فاذا
طرحوا الالف قال الذين لفتهم كسر الالف : سم ، وقال الذين
لقتهم ضم الالف : سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى
قال : اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال : اسم وسم .
وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه وأسمه وسمه وسماء .
وأجمعوا على أن تصغير الاسم : سمي ، وجمعه أسماء وأسامي .
وفى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو
إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ما علا ، حتى ظهر ذلك الشيء به .
واقول اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى المعلوماتية
على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه .
وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمه ، والسمة العلامة ،
فالاسم كالعلامة المعروفة للمسمى . . . (١) »

هكذا يمضى الرازى فى عرض آراء اللغويين ومناقشتها وإبداء
رأيه وملاحظاته عليها ، لم يترك مسألة من مسائل اللغة لها

أدنى صلة بالبسلة الا وعرض لها وأمن النظر فيها ، فجاء التفسير شاهدا على ثقافته اللغوية الواسعة .

ويشهد التفسير أيضا على ثقافة الرازي الشاملة بالفقه من فروع وأصول . والرازي فقيه شافعي يهتم ببينان مذهب الشافعي والانتصار له في تفسير آيات الأحكام ، فلننظر في تفسيره لقوله تعالى : (وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله انه لا يحب الظالمين) (١) . ويرى الرازي أن هذه الآية أصل كبير من أصول علم الفقه ، اذ بمقتضى هذا الأصل يلزم أن تقابل كل جنائية بمثلها ، ان الظلم والبنى والمدوان في طبع الناس ، فإذا لم يزجروا عنه أنفتحت أبواب هذه الشرور فلا تستقيم الحياة . وقد حرص الشرع على أن يكون الجزاء بقدر الجنائية ، لان الزيادة في الجزاء ظلم . وهذا الاصل قد تأكد بنصوص أخرى في القرآن كقوله تعالى (وان عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عوقبتم به) (٢) . وقوله تعالى (من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها) (٣) . وقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) (٤) . والقصاص عبارة عن المساواة والمماثلة . ولكن الفقهاء أدخلوا التخصيص على هذا الاصل المطلق في صور كثيرة اما بناء

(١) سورة الشورى ٤٢ آية ٤٠ .

(٢) سورة النحل ١٦ آية ١٣٦ .

(٣) سورة شافى ٤٠ آية ٤٠ .

(٤) سورة البقرة آية ١٧٨ .

على نص آخر أو بناء على قياس • ومن أمثلة هذه الصور ما ذهب إليه الامام الشافعي من أن المسلم لا يقتل بالذمي ، والحر لا يقتل بالعبد ، لان المماثلة التي هي شرط القصاص مفقودة بين المسلم والذمي ، وبين الحر والعبد ، كما ان الايدى تقطع باليد الواحدة (١) •

هكذا يمضى الرازي في التفسير مفصلاً لكل ما يتصل بآيات القرآن الكريم من مباحث لغوية وفقهية وكلامية • يذكر الآية ويثير كل ما يتصل بها من هذه المباحث ، ثم يعرض لاراء المفسرين وسبب نزول الآية ، ويناقش الاراء ويحدد موقفه منها ورأيه فيها ، فجاء التفسير موسوعة تدل على أصالة الرازي وغزارة معارفه وسعة ثقافته والمامة بجميع فروع العلم المعروفة في عصره • ونحن لا نبتعد كثيراً عن الصواب اذا قلنا بأننا كلما أمعنا النظر في تفسير الرازي أزددنا ميلاً الى رأى تاج الدين السبكي واقتناعاً بقوله بأن تفسير الرازي (فيه كل شيء مع التفسير) •

أما رأى طائش كوبرى زاده الذي يذهب اليه وهو أن الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة فانه رأي عار مع الصحة ، لان طائش كوبرى زاده يستند في هذا

الرأى الذى ذهب اليه على قصة يرويها عن لقاء الرازى بشيخ
الصوفية الكبير الشيخ نجم الدين الكبرى المعاصر له والمتوفى عام
٦١٨ هـ / ١٢٢١ م أى بعد وفاة الرازى بثننتي عشرة سنة . وهى
قصة وان كانت لا تخلو من طرافة وتعلو بعض أجزائها مسحة من
الحقيقة الا أنها تنتهى بنهاية بميدة كل البعد عن الصواب .
يروى طاش كوبرى زاده هذه القصة فيقول : (سمعت رجلاً ثقة
علماً عابداً زاهداً عارفاً صادقاً أنه حكى أن الامام (فخر الدين
الرازى) لما دخل هراة أتاه من يها من العلماء والصلحاء
والسلطين والامراء . وسأل يوماً : هل بقي أحد تخلف عن
زيارتنا ؟ فقال أصحابه : نعم ، بقي رجل صالح منقطع فى زاوية .
قال الامام : أنا رجل واجب التعميم ، وأنا امام المسلمين ، فلم لم
يذرنى ؟ فقالوا لذلك الرجل كلام الامام ، فما تكلم بشيء أصلاً ،
ووقع بينهما الخلاف ، فصنع أهل البلدة طعاماً ، فدعوهما ، فأجابا
الدعوة ، واجتمعا فى حديقة ، فسأله الامام عن سبب تخلفه عن
اتيائه فقال : أنا رجل فقير لا شرف فى زيارتي ، ولا نقص فى
تخلي عنى قال الامام : هذا جواب أهل الأدب ، يعنى الصوفية
فقل لى حقيقة الحال فقال ذلك الرجل لاي شيء وجبت زيارتك؟ قال:
أنا امام المسلمين ، وواجب التعميم . قال : ان افتخارك بالعلم
ورأس العلوم معرفة الله تعالى ، فكيف عرفته تعالى ؟ قال : بمائة
مع البراهين (١) . قال الرجل : البرهان لازالة الشك ، والله
تعالى جعل فى قلبى نوراً لا يدخل معه الشك فضلاً عن الحاجة الى

البرهان • قائل هذا الكلام فى قلب الامام فتاب فى ذلك المجلس على يديه ، ودخل الخلوة ، وفتح له ما فتح ، وبمدا ما خرج عنها صنف التفسير الكبير • وقال الناقل لهذه الحكاية : وكان ذلك الشيخ ابو الجناب الشيخ نجم الدين الكبرى قدس الله سره (١) •

ونحن لا نشك فى الرازى قد اتصل بالشيخ نجم الدين الكبرى لأنه ماصره فضلا عن أن ابن العماد يذكر أن الرازى اجتمع بالشيخ نجم الدين واعترف بفضل (٢) • ولا نستبعد الحوار الذى دار بين الرازى والشيخ نجم الدين فى هذه القصة ، ذلك لأن كلمات هذا الحوار الطريف تنفذ الى القلب بما تحمل من نبرات الصدق التى تتميز بها كلمات الصوفية الكبار من أمثال الشيخ نجم الدين • ولكننا نستبعد أن يكون الرازى قد دخل الخلوة على الشيخ نجم الدين وتاب على يديه وخرج منها ليصنف التفسير الكبير ، فذلك أمر بعيد كل البعد عن الصواب ، والدليل على ذلك من التفسير الكبير نفسه :

فمن جهة نجد أن روح التحدى التى غلبت على طبع الرازى وسيطرت عليه ولازمته طوال حياته هى التى دفعت الى كتابة التفسير • وهو يعترف بذلك صراحة فى بداية تفسيره لسورة

(١) طائش كوبرى زادة : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج ١ ، ص ٤٥٠ - ٤٥١ • الطبعة الأولى ، حيدرآباد بالهند •
(٢) ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ص ٧٩ • طبعة القاهرة •

الفاتحة. حيث يقول (أعلم أنه مر على لساني في بعض الاوقات
أن هذه الصورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها
عشرة آلاف مسألة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل
الجهل والغى والعداء ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من
التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد
والمباني ، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة
لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب
الوصول » (١) .

هكذا يتحدى الرازي حساده وأعداءه - وما أكثرهم - بكتابة
هذا التفسير وأفراد مجلد ضخم لتفسير سورة الفاتحة - ولا شك أن
التحدى آفة من آفات النفس وصفة من صفاتها المذمومة تبتعد
بالرازي كل البعد عن أن يكون أهلا للمشاهدة ، ذلك لأن شرط
المجاهدة ، أى تطهير النفس من آفاتها وعيوبها وشرورها وصفاتها
المذمومة كالعجب والكبر والذم والغضب والكراهية والحسد
والرياء الى آخره من الاخلاق التي لا يقبلها العقل ولا الشرع .
ولقد كان العجب والكبر - فضلا عن التحدى - من أهم صفات
الرازي البارزة .

والشواهد على ذلك كثيرة في كتاباته ومناظراته ومناقشاته مع

العلماء (١) فكيف يمكن أن يقال بعد ذلك ان الرازي صنف التفسير بعد أن التحق بالصوفية وصار من أهل المشاهدة .

ومن جهة أخرى نجد الحقائق التي يدركها الصوفية ادراكا مباشرا بالذوق خلال التجربة الروحية التي يحصل لهم فيها الاشراف ويفيض عليهم فيها العلم الذوقي الذي لا يخضع للعقل وقوانينه ، نجد هذه الحقائق تتحول على يدى الرازي في التفسير الى أمور صورية لا روح فيها ولا ذوق حين يسلط عليها العقل ومقولاته ويصبها في قوالب منطقية جامدة تأبأها طبيعة تلسك الحقائق - يقول الرازي وهو يناقش تقديم الاسم وتأخيره في تفسير البسملة : « سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضى الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الانصارى يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير الميهنى مع الاستاذ أبى القاسم القشبرى فقال الاستاذ القشبرى : المحققون قالوا : ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبى الخير : ذاك مقام المريدين ، أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا قد رأوا الله قبله - قلت : وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة برهان الان ، والنزول من الخالق الى المخلوق برهان

(١) انظر مناظرات الرازي مع علماء بلادنا ورام النهر ، تحقيق المؤلف ونشرة دار المشرق بيروت ١٩٦٦ .

اللم (١) ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف (٢) .

هكذا تنقلب مجاهدة المريد الى برهان آل ان ، كما تتحول مشاهدة المراد الى برهان آل لم .

نعود بعد ذلك الى العبارة الوجيهة التي وردت عن تفسير الرازى على لسان جولك تسهير فى كتابه: مذاهب التفسير الاسلامى: *Die Richtungen Der Islamischen Korananslegung* « حيث عده خاتمة التفسير المثمر الاصيل الذى يرد فيه الرازى على المعتزلة من أن لآخر (٣) فنقول بأن جولك تسهير اذ يكتفى فى كتابه بتلك الاشارة المايمة الى تفسير الرازى فانه بذلك يجرى على مسنة القدماء ، من أمثال ابن تيمية وتاج الدين السبكي وطاش كوبرى زادة الذين عرضنا لاحكامهم الخاطئة على تفسير الرازى دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة دراسة هذا التفسير الكبير وتأمل مباحثه . ومع ثمة فان هذا التفسير الكبير لم ينل العناية التى يستحقها من العلماء القدماء والمحدثين على السواء ، وأن هذه الاراء المتباينة

(١) جاء فى كتاب معيار العلم فى فن المنطق للامام أبى حامد الغزالي «مطلب» لم وهو طلب الملة لىواب (هل) ، كتقولك لم كان العالم حادثا ، وهو إما طلب ملة التصديق كتقولك : لم قلت (ان) الله موجود ، فانه لا يطلب الملة فى وجوده ، بل الملة فى وقوع التصديق بوجوده وهو برهان الان بلفظ المطلقين . وقياس الدلالة بلفظ المتكلمين (ص ١٦١ الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٢٧ . وانظر أيضا ابن سينا ، كتاب النجاة ص ٦٧ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨ .

(٢) الرازى ، الفسيف - ج ١ ص ٥٣ .

Goldsieber, Die Richtungen Der Islamischen Korananslegung, p. 128.

حول قيمة تفسير الرازى لم تستند على أرضية صلبة من الدراسة
والبحث -

٢ - اعجاز القرآن :

يذهب الرازى الى أن القرآن معجز وأن الاعجاز فى فصاحته
(٢) - أما أن القرآن معجز قلأن العرب عجزوا عن معارضته رغم
التحدى . لقد تحداهم الله بالقرآن فى مواضع كثيرة ، تحداهم بأن
يأتوا بقرآن مثله فى قوله تعالى « لئن اجتمعت الانس والجن
على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا » (٢) وتحداهم بأن يأتون بعشر سور
قوله تعالى « أم يقولون افتراء قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات »
(٣) وتحداهم بأن يأتوا بسورة واحدة فى قوله تعالى « وان كنتم
فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » (٤) . ثم
قطع الله بعدم قدرتهم على التحدى بقوله تعالى : « فان لم تفعلوا
ولن تفعلوا » (٥) . ورغم هذا التحدى الذى وقع مرة بالقرآن

(١) الرازى ، نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ ،
لتفسير ج ١ ص ٣٣٠ ، ج ٥ ص ٤٥٨ - نهاية القول فى دراية الأصول ج ٢ ،
ورقة ٨٢ - ٨٤ ، ١٢٧ - ١٣٤ مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) سورة الانعام ١٧ آية ٨٨ .

(٣) سورة هود ١١ آية ١٣ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ .

(٥) سورة البقرة آية ٢٤ .

كله ومرة بمشر سور منه ومرة يسورة واحدة ليبلغ التحدى منتهاه .
نقول : رغم هذا التحدى لم يستطيع العرب معارضة القرآن
وعجزوا عن هذه المعارضة مع توفر كل أسبابها ودواعيها . لقد
جاء القرآن ليطلب الى العرب ترك أديانهم وزيارتهم وليوجب عليهم
ما يتعب أبدانهم وينقص أموالهم وليطالبهم بمداوة أصدقائهم
وصداقة أعدائهم بسبب الدين . ولاشك أن كل مطلب من هذه
المطالب يكنى لأن يكون سببا واعيا للمعارضة لما ينطوى عليه
من المشقة البالغة على القلب ، لاسيما على العرب الذين هم أكثر
الامم حمية (١) .

أما الاعجاز فيرجع في رأى الرازى الى الفصاحة (٢) . وهذا
هو رأى أكثر علماء أهل النظر الذين يضمنون القرآن فى أعلى
طبقات البلاغة (٣) ولا يمكن أن تتبين المزايا الكامنة فى نظم
القرآن ، وفى مبادئ الآيات ومقاطعها وفى مضرب كل مثل ،

(١) الرازى ، نهاية القول فى دراية الأصول ج ٢ ورقة ٨٤ مخطوطة
القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازى . نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ص ٥ ، ٧ ، طبعة القاهرة
١٣١٧ .

(٣) أنظر الخطائى ، أبو سليمان محمد بن ابراهيم ، بيان اعجاز القرآن
ص ٢١ الربوماني ، أبو الحسن علي بن عيسى ، البكت فى اعجاز القرآن ص ٩٦ ،
الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن - الرسالة الشافعية ص ١٠٧ -
١٣٢ . وهذه الرسائل الثلاث جمعها وحققها محمد خلف الله زقول سلام ونشرت
تحت عنوان ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن ، دار المعارف بمصر ، وأنظر أيضا
الايجى ، كتاب المواقف ص ٥٥٨ ، ٥٦٣ .

ومساق كل خبر ، وصورة كل عظة الا بدارسة المباحث التي
يشتمل عليها علم البلاغة كالمجاز والحقيقة والاستمارة والتشبيه
والتمثيل والتقديم والتأخير والايجاز والحذف والوصل والفصل
وسائر وجوه المعامسن المعتمدة في النظم والنثر ، ولذلك كان علم
البلاغة في رأى الرازى من أشرف العلوم الدينية وأرفع المباحث
اليقينية لانه يبيح عن دلالة القرآن على صدق الرسول واثبات
نبوته (٢) -

اما وجوه الاعجاز الاخرى فيعرض لها الرازى ويعترض
عليها ، ولا يكاد يذكر شيئا في كل ما يعرض له أو يعترض عليه
لم يسبق اليه .

يبدأ الرازى برأى النظام في الصرفة الذي يزعم أن الله تعالى
ما أنزل القرآن ليكون حجة على النبوة ، بل هو كتاب مثل سائر
الكتب المنزلة لبيان أحكام الحلال والحرام ، وأن العرب لم يقوموا
بمعارضته لان الله تعالى صرفهم عن هذه المعارضة (٣) ، فيعرض
الرازى عليه قائلا : « ان عجز العرب عن المعارضة لو كان لان الله
أعجزهم عنها بعد أن كانوا قادرين عليها لما كانوا مستعظمين
لقصاحة القرآن ، بل كان يجب أن يكون تعجبهم من تعذر ذلك
عليهم بعد أن كان مقدورا عليه لهم ، كما أن نبيا لو قال معجزتى

(٢). الرازى ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ص ٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥ .

أن أضع يدي على رأسي هذه الساعة ويكون ذلك متعذرا عليكم
ويكون الامر كما زعم ، لم يكن تمجب القول من وضع يده على
رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن من وضع
يده على رأسه بل من تعذر ذلك عليهم ، ولما علمنا بالضرورة أن
تعجب العرب كان من فصاحة القرآن نفسها بطل ما قاله
المتكلم ، (١) .

هذا الاعتراض الذي ذكره الرازي نجده عند أبي سليمان
حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي المولود عام ٣١٩ هـ /
٩٣١ م أي قبل ولادة فخر الدين الرازي بأكثر من قرنين من
الزمان . يقول الخطابي في رسالة له بعنوان : بيان اعجاز
القرآن : « وذهب قوم إلى أن اللملة في اعجازه الصرفة ، أي صرف
الهمم عن المعارضة ، وإن كانت مقدورا عليها ، غير مجوز عنها ،
الا أن المائق من حيث كان أمرا خارجا عن مجاري العادات صار
كسائر المعجزات . . فقالوا : لو كان الله عز وجل يمت نبيا في
زمان النبوات ، وجعل معجزته في تحريك يده أو مد رجله في
وقت قعوده بين ظهراني قدمه ، ثم قيل له : ما آيتك ؟ فقال : آيتي
أن أخرج يدي أو أمد رجلي ، ولا يمكن أحد منكم أن يضل مثل
فعلتي ، والقوم أصحاء الاجدان ، لا آفة بشيء من جوارحهم ، فحرك
يده أو مد رجله ، فرأوا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدرُوا عليه ،

كان ذلك آية دالة على صدقه • وليس ينظر في المجزة الى عظم حجم ما يأتي به النبي ولا الى فخامة منظره ، وانما تعتبر صحتها بأن تكون أمرا خارجا عن مجرى العادات ، ناقضا لها ، فمهما كانت بهذا الوصف كانت آية دالة على صدق من جاء بها • وهذا أيضا وجه قريب ، الا أن دلالة الآية تشهد بخلافه وهي قوله سبحانه : « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فأشار في ذلك الى طريقة التكلف والاجتهاد ، وسبيله التأهب والاحتشاد والمعنى في الصرفة التي وصفوها لا يلائم هذه الصفة ، فدل على أن المراد غيرها ، والله أعلم ، (١) •

وينسفر الرازي اعتراضا آخر على الصرفة في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول فيقول : « ان العرب لو كانوا بحيث متى قصدوا فعل المعارضة افتقدوا المعلوم التي لا بد فيها لوجب لي أن أعلموا ذلك في أنفسهم بالضرورة وأن يميزوا بين أوقات المنع وأوقات التخليط ، ولو علموا ذلك لتذكروه ولذاع وانتشر » (٢) •

وهذا الاعتراض نجده عند أبي بكر عبد القاهر بن

(١) أنظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٣- ، ٢١ تحقيق محمد خلف الله ومحمد زحلول سلام ، طبعة دار المعارف •

(٢) الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول ج ٢ ورقة ١٢٢ ص ١٢٩ مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٧٤٨ توحيد •

عبد الرحمن الجرجاني المتوفى عام ٤٧١ هـ ١٠٧٨ م أى قبل وفاة الرازى بأكثر من قرن من الزمان . يقول الجرجاني فى الرسالة الشافية فى فصل تحت عنوان : فى الذى يلزم القائلين بالصرقة : « وما يلزمهم من أصل المقالة أنه كان ينبغي له أن كانت العرب منعت منزلة من الفصاحة قد كانوا عليها أن يتعرفوا ذلك من أنفسهم كما قدمت ولو عرفوه لكان يكون قد جاء عنهم ذكر ذلك ، ولكانوا قد قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم : انا كنا نستطيع قبل هذا الذى جئتنا به ، ولكنك قد سحرتنا واحتلت فى شيء حال بيننا وبينه ، نسبوه الى السحر فى كثير من الامور كما لا يخفى ، وكان أقل ما يجب فى ذلك أن يتذكروه فيما بينهم ، ويشكوه البعض الى البعض ، ويقولوا : ما لنا قد نقصنا فى قرائعنا ، وقد حدث كلول فى أذهانتنا . فبقى أن لم يرو ولم يذكر أنه كان منهم قول فى هذا المعنى ، ولا ما قل ولا ما كثر ، دليل أنه قول فاسد ورأى ليس من آراء ذوى التحصيل » (١) .

أما من قصر وجه الاعجاز على اشتغال القرآن على الغيب فيعترض الرازى عليهم بأن التحدى قد وقع بكل سورة ، والاخبار عن الغيب لا يوجد فى كل سورة (٢) .

وهذا الاعتراض قد سبقه اليه الخطايب أيضا حيث يقول :

(١) أنظر ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ١٣٥ .

(٢) الرازى ، نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٧ .

« وزعمت طائفة أن اعجازه إنما هو قيما تضمنته من الاخبار عن الكوائن في مستقبل الزمان نحو قوله سبحانه • « ألم • غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيفليون ، قى يضع سنين » (١) ، وكقوله سبحانه : « وقل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم أولى بأس شديد » (٢) ، ونحوها من الاخبار التي صدقت أقوالها مواقع أكوانها • قلت : ولاشك في أن هذا وما أشبهه من أخباره نوع من أنواع اعجازه • ولكنه ليس بالأمم العام الموجود في كل سورة القران ، وقد جل سبحانه في صفة كل سورة أن تكون معجزة بنفسها لا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثلها ، فقال : « فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين » (٣) من غير تعيين ، فدل على أن المعنى فيه غير ما ذهبوا اليه » (٤) •

هكذا يمضى الرازى مقتفيا لآثار السابقين وناقلا لآرائهم دون أن يشير اليهم كمادة علماء أهل زمانه • فنحن لانستطيع اليوم أن نأخذ على الرازى عدم ذكر المصادر التي استند عليها فيما ذهب اليه من آراء في اعجاز القران وبيان وجوه اعجازه ،

(١) سورة الروم ٣٠ آيات ١ - ٣ •

(٢) سورة الفتح ٤٨ آية ١٦ •

(٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٣ •

(٤) أنظر ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ص ٢١ •

وانما كل ما نستطيع أن نقرره هنا أن الرازي كان واسع الثقافة،
ملما بكل ماكتبه العلماء قبله في جميع فروع العلم المختلفة
المروفة في زمانه .

الفصل الرابع

الكلام

١ - النقل والعقل :

يتمى الرازى فى علم الكلام الى مذهب الاشعرى شيخ أهل السنة والجماعة فى العراق - ومن المعروف أن مذهب الاشعرى مذهب وسط بين مذاهب الحرفيين من الحشوية والمجسمة وأهل الحديث الذين يلتزمون بالنص ويستمسكون بالنقل ويقفون عند ظاهر النص لا يقبلون تأويلا ولا تفسيراً ، وبين مذاهب المعتزلة التى تفسح مجالا واسما للعقل فى تفسير النص وتأويل النقل حتى يتفق مع ما يقضى به العقل (١) - فلا يقف الاشعرى عند النص من غير نظر أو تعقل كما يفعل الحرفيين ولا يقدم العقل على النقل وينضج العقل للنقل كما يفعل العقلين ، ولكنه يعطى للنقل حقه وللعقل حكمه (٢) .

أما الأشاعرة الذين جاءوا بعد الاشعرى ونصروا مذهبه فقد

(١) أنظر ، ابن عساکر ، أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله ، تبیین کتب المفتی ، فیانسب الى الامام أبی الحسن الأشعرى ص ١٤٩ - ١٥٢ - طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

(٢) مقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى لكتاب تبیین کتب المفتی ص ٦٩ .

أخذوا يوسعون سلطان العقل (١) حتى بلغ هذا التوسع أقصى مداه عند فخر الدين الرازي الذي أعلن صراحة أن العقل مقدم على النقل وأن النقل لا بد وأن يخضع للعقل . يقول الرازي في كتاب أساس التقديس : « الفصل الثاني والثلاثون : في أن البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها ؟ أعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشمر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة : إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فليزِم تصديق التقيضين وهو محال ، وإما أن يبطل ، فليزِم تكذيب التقيضين ، وهو محال ، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نمرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدرح في الدلائل القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة . فثبت

(١) أنظر الطوسي، نصير الدين ، تلخيص المصلح ص ٢٩ . الطلمبة الاولى القاهرة ١٣٢٣ هـ ، الرازي ، محصل افكار المتقدمين المتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص ٢٨ - ٢٧ .

أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يقضى الى القدح فى العقل
والنقل معا ، وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الاربعة لم يبق الا
أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل
التقليدية اما أن يقال انها غير صحيحة ، أو يقال انها صحيحة الا أن
المراد منها غير ظواهرها . . (١)

ولاشك أن هذا الاعتداد بالعقل يدل على قوة تأثير الممتزلة على
الرازى (٢) ورغم هذا التأثير فإن الرازى - كما سنرى فى عرضنا
لمذهبه - لم يخرج على أصل واحد من الاصول التى أجمعت عليها
أهل السنة والجماعة فى علم الكلام .

٢ - موقف الرازى من علم الكلام :

لم يكف المتكلمون فى وقت من الاوقات عن الدفاع عن علم
الكلام واستحسان الخوض فيه (٣) - ولم يتخلف الرازى عنهم

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٢١٠ - ٢٢١ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

(٢) أنظر :

Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al- Din

Al-Razi, Der Islam, pp. 213 - 47; Strassburg, 1912.

(٣) أنظر الأشعرى ، أبو الحسن على بن اسماعيل ، رسالة فى استحسان
الخوض فى الكلام ص ٨٧ - ٩٧ نشرها الأب مكارثى McCarthy مع كتاب
اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى أيضا ، طبعة بيروت ١٩٥٢ ، وأنظر
أيضا الغزالي ، أبو حامد ، كتاب احياء علوم الدين ج ١ ص ٩٤ - ٩٩ ، طبعة
القاهرة بدون تاريخ .

فى ذلك بالرغم من أنه جاء بعد أن تصور علم الكلام بصورته
النهائية وتعددت معالته ووضحت مراميه ومقاصده بفضل المؤلفات
العديدة التى أسهم بها أهل السنة والجماعة من الأشعرية
والماتريدية فى هذا الشأن (١) ، لاسيما فى القرنين الرابع
والخامس الهجريين حين ساد مذهب أهل السنة فى العالم الإسلامى
على المذاهب الكلامية الأخرى .

ويرجع حرص المتكلمين على الدفاع عن علم الكلام إلى أن
هذا العلم لم يلق قبولا عند المسلمين فى أول عهدهم به . فالغزالي
يذكر أن الإمام الشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري
وجميع أهل الحديث من السلف ذهبوا إلى حد تحريم الاستغفال
بهذا بالعلم (٢) وكانت حجتهم فى ذلك أن هذا العلم لو كان من
الدين لتكلم فيه الرسول وأمر به ونهى إليه ، ولما سكنت عنه
الصحابة (٣) .

ولكننا نجد الرازى يذهب إلى أن علم الكلام أشرف العلوم
الدينية والاساس المكين الذى يتبنى عليه كل علم دينى ويفتقر

(١) انظر مثلا من مؤلفات الأشاعرة : التمهيد للباقلانى ، وأصول الدين
المفيدى والارشاد لامام الحرمين ، ونهاية الاقدام للشهرستانى ، « احياء علوم
الدين للغزالي ، ومن مؤلفات الماتريدية تبصرة الأعملة لابی المعين النيسابورى .

(٢) الغزالي ، احياء علوم الدين ج ١ ص ٦٥ .

(٣) المرجع السابق ج ١ ص ٦٥ ، الأشعرى ، رسالة فى استحسان النوحى
فى علم الكلام ص ٨٨ .

اليه (١) ، هو أشرف علم لان موضوعه أشرف موضوع وهو ذات الله وصفاته . وهو أساس العلوم الدينية الاخرى كالتفسير والحديث والفقه ، لأن المفسر يبحث عن معاني كلام الله ، والمحدث يبحث عن كلام رسول الله ، والفقيه يبحث عن أحكام الله . وكل هذه الأبحاث تقوم على أساس معرفة التوحيد والنبوة والايمان بهما ، ولذلك كانت هذه العلوم مفتقرة في أساسها الى علم الكلام وهو غنى عنها (٢) .

ثم لن الله تعالى قد حثنا على النظر ورغبنا فيه (٣) ، وزم التقليد والمقلدين (٤) هذا فضلا عن أن القرآن يكاد يكون من أوله الى آخره معاجة مع الكفار ، وردا على عيدة الأوثان وأصناف المشركين ، وبيانا للتوحيد والنبوة (٥) . فإذا استثنينا الآيات الواردة في الأحكام الشرعية التي تقل عن ستمائة آية وجدنا أن جميع آيات القرآن في التوحيد والنبوة ومعاجة الكفار والمشركين .

(١) الرازي ، التفسير ج ١ ص ٢٠٢ ، نهاية المقول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة رقم ٧٤٨ توحيد .

(٢) الرازي ، التفسير ، ج ١ ص ٢٠٢ - ٣٠٣ ، نهاية المقول في دراية الأصول ورقة ١ ، ٢ مخطوطة القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٣) أنظر على سبيل المثال سورة النساء ٤ آية ٨٢ ، وسورة الفاتحة ٨٨ آية ١٧ .

(٤) أنظر مثلا سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٢ ، سور الضمراء ٢٦ آية ٧٤ .

(٥) أنظر الفزالي ، احكام علوم الدين ج ١ ص ٩٩ ، للرازي ، التفسير

ج ١ ، ص ٢٠٣ .

حتى الآيات الواردة في القمصن قصد بها معرفة حكمة الله تعالى
وقدرته (١) .

ويسلم الرازى بأن النبى وصحابته قد سكتوا عن علم الكلام
من حيث هو علم له مصطلحاته الخاصة . فالرسول وصحابته لم
يستخدموا ألفاظ المتكلمين ومصطلحاتهم كالجوهر والعرض
والطفرة والجزء والأكوان من حركة ويكون واجتماع وتفرق .
وليس يعنى ذلك القدح فى علم الكلام ، لأنه ما من علم من
العلوم الدينية كالحديث والتفسير والفقه الا وقد حدثت فيه
اصلاحات لأجل التفهيم (٢) . ولاشك أن الرسول وصحابته لم
يعرفوا النقض والكمى والتركيب والتعدي وفساد الوضع وجميع
المصطلحات التى تورد على القياس الشرعى ، وهذا لا يقدر فى
علم أصول الفقه (٣) . ولكن الرازى لا يسلم بأن النبى وصحابته
لم يعرفوا الله بالدليل ، لأن الانبياء جميعا ما جاءوا الا بالأمر
بالنظر والاستدلالات على وجود الصانع (٤) .

٢ - وجود الصانع :

يجمع الرازى فى البرهنة على وجود الله بين طريقة المتكلمين

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٣ .

(٢) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٨ ، وأيضا الفزائى ، احياء علوم الدين

ج ١ ص ٩٦ .

(٣) الفزائى ، احياء علوم الدين ج ١ ، ص ٩٦ .

(٤) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢٠٨ .

الذين يستدلون على وجود الله بحدوث العالم وما فيه من جواهر
وأعراض وبين طريقة الفلاسفة الذين يذهبون الى أن علة الحاجة
الى وجود واجب الوجود هي الامكان لا الحدوث (١) - والاستدلال
على وجود واجب الوجود بالامكان من وجهين أحدهما الاستدلال
بامكان الذوات والآخر الاستدلال بامكان الصفات ، وكذلك الحال
فى الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الذوات وحدوث الصفات -
وعلى ذلك نجد عند الرازى أربعة براهين على وجود الله تلخصها
على النحو الآتى :

أولا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بامكان الذوات (٢):
لو تأملنا الموجودات الظاهرة أمامنا لتبين لنا أنه لا ضرورة فى
وجودها أو عدمها فهي ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها
وعدمها ، أو بمباراة أخرى متى فرضناها غير موجودة لم يلزم من
ذلك المحال ، وكل ما كان وجوده ممكنا على هذا النحو فلا يترجح
وجوده على عدمه الا بمرجح ، وذلك المرجح لا بد وأن يكون
موجودا وأن يكون وجوده واجبا ، لانه متى فرض غير موجود
استحال كل وجود ووقعنا فى الدور أو التسلسل المحال ، فلا بد
أن تنتهى الى اثبات واجب الوجود لذاته -

(١) انظر مثلا الشهرستانى ، نهاية الاقدام فى علم الكلام ص ٥٤ - ٨٩ ،
ابن سينا كتاب النجاة ص ٢٢٤ - ٢٢٧ ، وانظر أيضا القندى ، محمد ثابت ، الله
والعالم ، الكتاب الذهبى الألفى لذكرى ابن سينا ص ٢٠٣ - ٢٠٥ بفداد ١٩٥٢ -
(٢) الرازى ، الأربعين ص ٧٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وفي القرآن شواهد كثيرة على هذا البرهان (١) منها قوله تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » (٢) هو غنى لأنه غير محتاج قى وجوده ألينا ، فوجوده ووجوب وجوده مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، بينما نحن مفقرون إليه قى وجودنا .

ثانيا : الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الصفات :
(٣) يتبين لنا ذلك من النظر فى الصفات المخصوصة التى تتصف بها الأجسام . فالأجسام من حيث هى أجسام واحدة ، أى أن الأجسام متساوية فى الماهية والحقيقة ، ومتى كان الأمر كذلك كانت كل صفة اتصف بها جسم أمكن اتصاف سائر الاجسام بها . فإذا اختص جسم ما بصفة ما افتقر الى مخصص ومراجع .

وفي القرآن شواهد كثيرة أيضا على هذا البرهان منها قوله تعالى : « والذى جعل لكم الأرض قرشا » (٤) .

ثالثا : الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الجواهر والأجسام (٥) الاجسام حادثه ، وكل محدث لايد له من محدث ، فالاجسام مفتقرة الى للمحدث . أما أن الاجسام حادثه فلأنها لايتخلو عن الحوادث أو ما يسميه المتكلمون بالاكوان من حركة وسكون

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٢) سورة محمد ٤ آية ٣٨ .

(٣) الرازى ، الأربعين ص ٨٤ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

(٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٤ .

(٥) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٨٦ ، التفسير ج ٢ ، ص ٢٠٩ .

واجتماع وتفرق ، وهن حوادث بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . أما أن كل محدث فهو مفتقر الى المؤثر فلأن كل محدث ممكن فى ذاته ، لانه كان قبل وجوده معدوما ومعنى ذلك أن ماهيته تقبل الوجود والعدم ، وكل ما كان كذلك فهو مفتقر الى المؤثر ليرجح وجوده على عدمه .

وفى القرآن إشارة الى هذا البرهان بقول ابراهيم عليه السلام « لا أحب الآفلين » (١) .

رابعاً - الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض (٢) :

يذكر الرازى أن العلماء حصروا ذلك فى نوعين : دلائل الأنفس ، ودلائل الآفاق . أما دلائل الأنفس فهى الاستدلال بتكون الانسان من أعراض لا يقدر عليها البشر مثل النطفة ، ثم ان كل واحد منا يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذلك وأنه صار الآن موجودا ، وأن كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد ، وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الايوان ولا سائر الناس ، لأن شجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة ، فلا بد من موجد يختلف عن هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص . أما دلائل الآفاق فبعضها سفلية عنصرية وهى الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن وبعضها علوية فلكية

(١) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

(٢) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٩٠ ، التفسير ج ١ ص ٢٠٩ .

وهي الاستدلال بأحوال الأفلاك والكواكب على وجود الصانع .
 - هذا النوع من استدلال ، أى الاستدلال يحدث الأنفس
 والآفاق ، أقرب الطرق الى أفهام الخلق وأشدّها التصاقاً بالمقول
 ولذلك خص الله تعالى هذا النوع من الدلالة فى سائر كتبه
 المنزلة (١) .

هذه الأدلة التى يقدمها الرازى على وجود الله والتى يجتهد
 فى أن يجد لها سنداً من القرآن تشهد - بالرغم من ذلك - بالأثر
 العميق الذى خلفته الفلسفة الأرسطية المجافية لروح الدين على
 الرازى . لقد استغل الرازى - كما استغل الفارابى وابن سينا
 من قبله - تمييزاً أرسطياً بحثاً كالأماكن والوجوب أو الضرورة
 فى البرهنة على وجود الله . وهذا التمييز يضمّر تصوراً وثنيا لاله
 تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب ، وهو تصور بعيد كل
 البعد عن التصور الدينى للذات الالهية ، لأن اله إبراهيم واسحق
 ويعقوب حر فى أفعاله ولا يجب عليه شئ (٢) .

٤ - وحدانية الله :

يتفق الرازى مع جميع المتكلمين من أهل السنة والمعتزلة على
 السواء الذين يعتمدون فى التدليل على وحدانية الله على ما يسمى

(١) الرازى ، التفسير ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) القندى : محمد ثابت . الله والعالم . الكتاب الذهبى للمهرجان الألفى

لذكرى ابن سينا ص ٢٠٠ - ٢١٩ .

بدليل التمانع المستمد من القرآن حيث يقول تعالى (لو كان فيمها
آلهة الا الله لفسدنا) (١) ، (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من
اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله
عما يصفون) (٢) ، (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذ لا يتفوا
الى ذى العرش سبيلا) (٣) ، (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار) (٤) .

وخلاصة ما نجده عند المتكلمين فى البرهنة على وحدانية الله
استنادا على هذه الآيات هو أنه لو فرضنا وجود الهين لكان كل
واحد منهما قادرا على جميع المقدورات ، ثم يمكن أن نفترض
أيضا أن أحدهما أراد حركة شخص ما والآخر أراد سكونه ،
ومحال أن يقع المرادان لاستحالة الجمع بين الضدين ، ولو وقع
مراد أحدهما دون الآخر كان الذى وقع مراده هو الاله القادر ،
بينما الذى لم يقع مراده يكون عاجزا ، والمجز نقص ، وهو على
الله تعالى محال (٥) .

يتفق الرازى مع المتكلمين على هذا البرهان ، ثم يقدم

(١) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

(٢) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

(٣) سورة الاسراء ١٧ آية ٤٢ .

(٤) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

(٥) انظر مثلا الأشعرى ، كتاب للمع ص ٨ ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ .

مخطوطة كيمبريدج .

برهاننا آخر على وحدانية الله مستعينا بالتمييز بين فكرتي الممكن والواجب الأرسطوطاليتين حيث يقول : لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لذاتيهما فلا بد وأن يشتركا في الوجود ، ولا بد وأن يمتاز كل واحد منهما عن الآخر بنفسه ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وعلى ذلك يكون كل واحد منهما مركبا مما به يشارك الآخر ومما به يمتاز عنه ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل جزء من أجزائه ، وكل ما كان مفتقرا الى غيره - حتى ولو كان هذا الغير جزءا من أجزائه - فهو ممكن لذاته ، فواجب الوجود لذاته ممكن الوجود لذاته ، هذا خلف ، فاذن واجب الوجود ليس الا الواحد القهار ، وكل ما عداه فهو ممكن مفتقر اليه ، وكل مفتقر في وجوده الى الغير فهو محدث ، فكل ماسوى الله تعالى محدث (١) .

ويستعين الرازي في أغلب الأحيان بما يجده عند المتكلمين الذين سبقوه في هذا الشأن وخاصة الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر - يقول الرازي في أحد براهينه على وحدانية الله التي يعرض لها في التفسير : « ان الشركة عيب ونقص في الشاهد ، والفردانية والتوحد صفة كمال ، ونرى الملوك يكرهون الشركة في الملك العقير المختصر أشد الكراهية ، ونرى أنه كلما كان الملك أعظم كانت النفرة من الشركة أشد ،

(١) الرازي ، التفسير ج ٦ ، ٩٣ ، الأربعين ص ٢٢١ - ٢٢٦ .

فما ظنك بملك الله عز وجل وملكوته، فلو أراد أحدهما استخلاص الملك لنفسه فان قدر عليه كان المفلوب فقيرا عاجزا ، فلا يكون الها ، وان لم يقدر عليه كان في أشد الغم والكرهية فلا يكون الها ، (١) •

هذا البرهان نجده عند الماتريدي حيث نقرأ في كتاب التوحيد : « مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم في قهر أشكالهم ليكون الملك للقاهر ومنع كل منهم غيره عن انفاذ حكمه واظهار سلطانه ما استطاع ، فاذا لم يكن بل نفذ سلطان العزيز الحكيم ثبت أنه الواحد (٢) •

وهكذا لو تعمقنا الرازي في معظم البراهين التي عرض لها على وحدانية الله لوجدنا أصولها عند ممن سبقه من المتكلمين من أهل السنة والجماعة والمعتزلة على السواء •

٥ - الصفات :

البحث في صفات الله من أهم المباحث الرئيسية في علم الكلام، حتى أننا نجد هذا العلم يسمى أحيانا بعلم التوحيد والصفات (٣) • ولقد اشتد الجدل والنزاع بين المتكلمين حول صفات الله ،

(١) الرازي ، التفسير ج ٦ ، ص ٦٤ •

(٢) الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٩ - ١٠ منطولة كيمبردج •

(٣) النسفي ، عمر ، العقائد النعمية ص ٦ ، طبعة القاهرة ١٨٧٩ •

واضطربت العقول في اثبات الصفات ونفيها ويصور لنا الرازي سبب هذا الاضطراب فيقول : « واعلم أن سبب اضطراب العقلاء في اثبات الصفات ونفيها مقدمتان وقفنا في العقول على سبيل التعارض • احدهما أن الوحدة كمال ، والكثرة نقصان ، فصارت هذه المقدمة داعية الى المبالغة في التوحيد حتى انتهى الأمر الى نفي الصفات ، والمقدمة الأخرى أن الموجود الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات حيا حكيما سميعا بصيرا لاشك أنه أكمل من الموجود الذي لا يكون قادرا ولا عالما ولا حيا ، بل يكون شيئا لا شعور له بشيء مما صدر عنه ، ولا قدرة له على الفعل والترك فصارت هذه المقدمة داعية للعقول على اثبات هذه الصفات • ولما كانت ماهية هذه الصفات مختلفة متغايرة وجب الاعتراف بالكثرة في صفات الله تعالى • ثم وقعت العقول في الحيرة والدهشة بسبب تعارض هاتين المقدمتين ، ومقصود كل واحد من الفريقين اثبات الكمال لله تعالى والجلال ونفي النقصان عنه • فالتفأ حاولوا اثبات الكمال والوحدانية والمثبتون حاولوا اثبات الكمال في الالهية (١) •

أما المعتزلة فقد تمسكت بالمقدمة الأولى وبألفت في التوحيد الى حد التعطيل ونفي الصفات الزائدة (٢) • وأما أهل السنة

(١) الرازي ، لوامع البيان شرح أسماء الله تعالى والصفات من ١٦ ،
طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ •
(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ من ٥٥ ، طبعة المثنى ببغداد •

والجماعة فقد أثروا المقدمة الثانية وذهبوا إلى اثبات الصفات والكلام . وهذه هي الصفات السبع التي يتفق أهل السنة والجماعة على إثباتها لله تعالى (١) . ويرون أنها معاني قديسة قائمة بذات الله ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته . ويدل على ثبوت القدرة لله تعالى إمكان العالم ووجوده منه بالاختيار لأن العالم لو كان واجبا أو ممتنعا لما تملقت به قدرة الله . أما العلم فيدل عليه أن أفعال الله تعالى محكمة متقنة ، وليس أدل على اتقانها وأحكامها من النظر في تشريع بدن الإنسان ، وكل من كان فعله متقنا محكما كان عالما به لا محالة . وأما الإرادة فيدل عليها أن بعض أفعال الله تعالى متقدمة وبعض أفعاله متأخرة ، وليس هناك ما يمنع عقلا أن يتقدم المتأخر ويتأخر المتقدم أى أن ما تقدم كان يجوز في العقل أن يتأخر ، وما تأخر كان يجوز في العقل أن يتقدم ، وإذا كان ذلك كذلك أفتر كل فعل في اختصاصه بوقته المعين إلى مخصص ، ولا مخصص لذلك إلا الإرادة . وكونه تعالى موصوفاً بالعلم والقدرة يدل على أنه حي . وهو موصوف بالسمع والبصر لأن السمع والبصر من صفات الكمال وضدهما من الضم والعمى من صفات النقصان . وكذلك الحال في الكلام لأن ضد الكلام الخرس . وهو صفة نقص ، والنقص على الله تعالى محال (٢) . ولقد كانت صفة الكلام من بين هذه الصفات جميعا أهم

(١) الإيجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٤ ، طبعة القاهرة ١٨٧٥ .

(٢) انظر الأشعرى ، المجمع ص ١١ - ١٤ ، الرازى ، الأربعين ص ١٢٩ .

١٢٣ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ .

مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين فى المصور الأولى حتى قيل أيضا ان علم الكلام قد بدأ بها وسمى باسمها (١) - ولم يقتصر الجدل والنزاع فى هذه المسألة على الناحية العقائدية والدينية بل اتخذ لونا سياسيا حين امتحن الامام أحمد بن حنبل فى كلام الله وخلق القرآن ووقف الامام أحمد بن حنبل ليقرر - خلافا للمعتزلة الذين نصر العباسيون رأيهم فى خلق القرآن - أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ولم يشته عن رأي جلد ولا سجن (٢) - ولربما كانت هذه المحنة سببا فى مفالة بعض أصحابه ممن جاءوا بعده حين ذهبوا الى أن (القرآن بحروفه وأصواته قديم ، وقد يالفوا فيه حتى قال بعضهم جهلا : الجلد والفلاف قديمان فضلا عن المصحف) (٣) -

وجاء أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية ليتوسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث من الحنابلة ففرقوا بين الكلام النفسى والألفاظ والحروف الدالة عليه - أما الكلام النفسى فمعنى قديم قائم بذات الله منزّه عن الحرف والصوت ، هو صفة لله ، وهو مع كونه أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ووعدا ووعيدا واحدا لا

(١) ابن خلدون ، المقدمة ص ٤٦٥ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ -

(٢) ابن الجوزى ، مناقب الامام أحمد بن حنبل ص ٢٠٨ - ٢١٨ ، طبعة

القاهرة ١٩٣١ -

(٣) الايجى ، المواقف ج ٢ ، ص ٣٦١١١ -

يعتمد (١) وفى ذلك تنازعهم المعتزلة والكرامية (٢) أما الحروف والكلمات فهي دالة على كلام الله ، وقد وافق أهل السنة المعتزلة على أنها مخلوقة (٣) . ولكنهم لم يقبلوا منهم خلق الله لا فى جسم جمادى أو حيوانى لتدل على ارادة الله أو كراهيته لشيء من الاشياء (٤) . ما عدا الرازى الذى وافق المعتزلة على ذلك مخالفا أصحابه ومعترضا عليهم حيث يقول : (أما المعتزلة فقالوا : . انه تعالى اذا اراد شيئا أو كره شيئا خلق هذه الاصوات المخصوصة فى جسم من الاجسام لتدل هذه الاصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعين أو كارهها له . - وقد نازعهم أصحابنا فيه ، وقالوا : انه يمتنع أن يكون متكلمًا بكلام قائم بالغير ، كما أنه يمتنع أن يكون متحركًا بحركة قائمة بالغير ، وساكنًا بسكون قائم بالغير وعندي أن هذه المنازعة ضعيفة أولا ، انه تعالى قادر على خلق هذه الاصوات المقطعة بالتقطيعات المخصوصة فى جسم جمادى أو حيوانى . وهذا أمر لا يمكن النزاع فيه ، لأن خلق هذه الأصوات

(١) الباقلاوى ، التمهيد ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، تحقيق الأب مكارنى ، بيروت ١٩٥٧ والفزلى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٤ - ٥٦ ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٤ ، القاهرة ١٩٠٥ ، على القارى ، شرح الفقه الأكبر ص ٢٢ - ٢٤ ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .

(٢) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢٦٩ ، ٢٨٨ ، الرازى ، المحصل ص ١٣٣ .

(٣) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٢١٣ ، الفزلى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٦ - ٥٨ .

(٤) الشهرستانى ، نهاية الاقدام ص ٣٧٩ ، ٢٨٤ .

والحروف في الجسم الجمادى أو الحيوانى ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات . . . ثانيا ، ان الله تعالى جعل تلك الأصوات المخصصة معرفة لكونه تعالى مريدا لبعض الاشياء وكارها لبعضها ، وهذا أيضا غير ممتنع . وإذا سلم هذان المقامان عن الطعن فقد سلمنا لهم (أى للمعتزلة) صحة كونه تعالى متكلما بالمعنى الذى أرادوه (١) .

وينتبه الرازى الى أن هذا المعنى الذى أرادته المعتزلة من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بغيره غير المعنى الذى أرادته أصحابه من كونه تعالى متكلما بكلام يقوم بذاته ويستحيل أن يقوم بغيره . ويكشف لنا الرازى عن وجه النزاع الحقيقى فى مسألة كلام الله بين أهل السنة والمعتزلة متخذا فى الوقت نفسه موقفا وسطا بين الفريقين . فمن جهة : كلام الله الذى هو عبارة عن مدلولاته والالفاظ ومفهوماتها ، أو بعبارة أخرى الكلام النفسى هو صفة الله القديمة القائمة بذاته والتي لا تقوم بغيره ، لأنه (من المحال أن تحصل صفة الشيء ونعته لا فيه بل فى غيره) (٢) . وبذلك يتفق الرازى مع أصحابه من أهل السنة ويختلف مع المعتزلة . ومن جهة أخرى : لا يمتنع أن يخلق الله فى غيره أصواتا وألفاظا تدل بالوضع والاصطلاح على ارادته أو كراهته لشيء فى

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٦ ، ١٧٧ ، المصل من ١٢٣ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

الاشياء (١) وبذلك يتفق مع المعتزلة ويختلف مع أصحابه .

لكنه على كل حال لم يختلف مع الأشعري ومعظم الاشاعرة على جواز أن يكون كلام الله النفسى مسموعا (٢) . ولقد استند الأشعري فى دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الاساس الذى استند عليه جواز رؤية الله (٣) . فكما أن وجود الله هو المصحح لسماعه . ورغم أن الرازى سكت عن معارضة الأشعري فى هذا المقام الا أنه قياسا على موقفه منه فى الرؤية نقول انه مما لا شك فيه أنه لا يقبل من الأشعري هنا أيضا أن يكون الوجود علة صحة سماع كلام الله ، وانما يقبل من الأشعري - كما قبل منه فى رؤية - وجوب السماع بقوة النص لا بقوة العقل (٤) ، لقوله تعالى : (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله (٥) وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » (٦) وقوله تعالى : « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » (٧) . بل ان الرازى يعترف صراحة بأنه لم يقم عنده دليل على جواز السماع عقلا (٨) .

(١) الرازى ، الأربعين ص ١٧٩ .

(٢) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٣) انظر بعبه مسألة الرؤية .

(٤) الرازى ، المحصل ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٥) سورة التوبة ٩ آية ٦ .

(٦) سورة النعام ٤ آية ١٦٤ .

(٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٨) الرازى - المحصل ص ١٣٦ .

هكذا ينحاز الرازى الى المعتزلة حيناً ، ويتوسط بينهم وبين أصحابه من أهل السنة أحياناً أخرى . ولكنه مع ذلك لا يخرج عن الاصل الذى تلتزم به أهل السنة فى صفة الكلام وجميع صفات المعانى .

أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماته الى ما لا يتناهى من الصفات المستمدة من الافعال فهى عبارة عن مجرد صدور هذه الآثار عن الله بقدرته ، فلا معنى للخلق الا أنه وجد المخلوق منه بقدرته ، ولا معنى للرزق الا أنه وصل الرزق منه الى العبد بسبب إيصاله (١) .

وأهل السنة والجماعة من الاشاعرة والماتريدية مختلفون فيما بينهم حول قدم هذا النوع من الصفات وحدوثه . فيذهب الماتريدية الى أن جميع أسماء الله تعالى وصفاته قديمة قائمة بذاته ، لا هى ذاته ولا هى غيرها ، لا فرق فى ذلك عندهم بين صفة معنوية وصفة فعلية . فالله تعالى عالم بعلم ، وعلمه صفة قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها ، وهو أيضاً خالق بتخليق ، وتخليقه صفة له قديمة قائمة بذاته ، ليست هى ذاته ولا غيرها (٢) . أما الاشاعرة فيفرون بين صفات المعانى

(١) الرازى ، لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ص ٢٦ .

(٢) أنظر الايجي ، المواقف ج ٢ ص ٣٦٧ ، النسفى ، العقائد النفسية ص ٨٠ و ٨٧ ، ٨٨ ، الرازى ، المعالم فى أصول الدين ص ٥١ ، على القارى .
شرح الفقه الاكبر ص ١٩ - ٢٠ .

وصفات الفعل ويذهبون الى أن صفات المعاني صفات قديمة قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غيرها ، أما صفات الفعل فهي عندهم كما هي عند الرازي صفات نسبية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال . فالخلق الى المخلوق اذ لا وجود في الحقيقة الا للخالق والمخلوق ، وما دام الخلق نسبة ، والنسب لا تتقدر الا عند وجود المنتسبين لزم من حدوث الخلق حدوث المخلوق . وكذلك الحال في جميع صفاته الفعلية (١) .

ولقد حاول بعض الاشاعرة الذين سبقوا فخر الدين الرازي توضيح شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة والجماعة في صفات الافعال . فذهب الباقلاني الى التمييز بين وصف الله تعالى لذاته بهذه الصفات وبين فعله لهذه الصفات : (أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وان كان وصفه لنفسه بذلك قديم » (٢) . أما الغزالي فانه يلجأ الى أرسطو فيستخدم معنيي القوة والفعل الارسطيين لحل هذا الاشكال . فيقول : (وأما ما يشق له من الافعال كالرازق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا - - . فقال قوم : هو صادق أزلا ، اذ لو لم يصدق لكان اتصافه بها موحيا للتغير ، وقال قوم : لا يصدق اذ لا خلق في الأزل . فكيف خالقا ، والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما ، وعند حصول القطع به ، وفي تلك الحالة

(١) الرازي ، لواضع البينات ص ٢٥ ، ٢٧ ، المصنوع ص ١٣٥ .

(٢) الباقلاني ، التمهيد ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

على الاقتران يسمى صارما بمعنيين مختلفين : فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارما أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا تقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارما يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق اذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الازل . وبالمعنى الذى يطلق حالة لباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الازل (١) .

ولكن الرازى لا يتابع أصحابه فى هذا الحل ، لأن الخلق عنده لا يصدق على الله فى الازل ، لان مفهوم الخلق لا يتقدر الا عند وجود المخلوقين ، اذ النسب لاحقة لا سابقة على وجود المنتسبين .

وهناك نوع ثالث من الصفات يسمى بالصفات الخبرية كالوجه فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » (٢) والعين فى قوله « تجرى بأعيننا » (٣) واليد فى قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) (٤) والساق فى قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق ويدعون الى

(١) الغزالى ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٣ - ٧٣ .

(٢) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٣) سورة القمر ٥٤ آية ١٤ .

(٤) سورة الفتح ٤٨ آية ١٠ .

السجود (١) والجنب في قوله تعالى : (يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله) (٢) والاستواء في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (٣) وهذه الصفات لا طريق اليها الا باخبار كما يقول الاشعري ، ولذلك سميت بالصفات الخبرية (٤) . وقد ذهب أبو اسحاق الالبسغاري إلى والقاضي أبو بكر الباقلاني من الاشاعرة وجمهور المعتزلة إلى أن المراد من اوجه الوجود ومن العين البصر ومن اليد القدرة ومن الاستواء الاستيلاء (٥) وقد وافقهم الرازي على مذهبهم في تأويل هذه الصفات الخبرية . فالوجه عنده كناية عن الذات ، أما العين فيؤولها الرازي بمعنى العناية والحراسة والرعاية . أما اليد فقد تكون بمعنى القدرة كما يقال : يمد السلطان فوق يد الرعية ، أو بمعنى النعمة ، وذلك لكثرة نعم الله تعالى على العباد . ويؤول الرازي الساق بمعنى الشدة ، كما يقال ، قامت الحرب على ساقها ، أى شدتها ، والمقصود بالشدة هنا شدة القيامة وهولها ، وهذه الشدة لا يقدر عليها الا الله . أما الجنب فيصرفها الرازي إلى الوجه كما يصرف الاستواء الاستيلاء (٦) .

(١) سورة القلم ٦٨ آية ٤٢ .

(٢) سورة الزمر ٣٩ آية ٥٧ .

(٣) سورة طه ٢٠ آية ٥٠ .

(٤) الرازي ، نهاية العقول في دراية الأصول ج ١ ورقة ٢٦٦ ، مخطوطة

القاهرة ٧٤٨ توحيد .

(٥) المرجع السابق ج ١ ص ٢٦٦ .

(٦) الرازي ، أساس التقديس ص ١٤٧ - ١٧١ .

٦ - الرؤية :

ورؤية الله واجبة سمعا ، يراه المؤمنون فى الآخرة ولا يرونه فى الدنيا ، أما الكفار فمحرومون من رؤيته فى الآخرة لقوله تعالى : « كلا انهم عن ربهم يومئذ المحجوبون » (١) . والدليل على وجوبها سمعا قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » (٢) وما « الزيادة » الا النظر الى الله والتمتع برؤيته فى الآخرة وقوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) (٣) والنظر المقرون بحرف (الى) يدل على الرؤية ولا يدل على الانتظار - أى انتظار ثواب الله - كما ترى المعتزلة (٤) . والاجماع منعقد بين أهل السنة على أن هذه الرؤية بلا كيف (اذ الكيفية تكون لدى صورة ، بل يرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكأ وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعالیه عن ذلك) (٥) . وانما هى رؤية عبارة عن (حالة فى الانكشاف والظهور نسبيا

(١) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .

(٢) سورة يونس ١٠ آية ٢٦ .

(٣) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣ .

(٤) القاضى ، عبد الجبار . المغنى ج ٤ فى رؤية البارئ ص ١٧٦ - ٢٢٣ .
القاهرة ١٩٦٥ .

(٥) الماترىدى ، كتاب التوحيد ورقة ٤٠ - ٤١ ، منظومة كيمبروج .

الى ذاته المخصوصة كنسبة الحالة المسماة بالابصار والرؤية الى هذه المرئيات (١) .

وبذلك يختلف أهل السنة عن المعتزلة الذين نفوا الرؤية حينما لم يقبلوا رؤية من غير كيف ، كما يختلفون أيضا عن الكرامية والمجسمة الذين أثبتوا رؤية مكيفة . اذ لولا أن الله تعالى جسم فى رأيهم ومختص بالمكان والجهة لما صحت رؤيته (٢) .

وقد وقفت المعتزلة عند آيات يدل ظاهر معناها على نفى الرؤية واتخذتها دليلا على ذلك مثل قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) (٣) وقوله لموسى (لن ترانى) (٤) وقوله تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب) (٥) ، ووجد أهل السنة فى هذه الايات نفسها دليلا على اثبات الرؤية فانظر كيف يرى أهل السنة فى قوله تعالى « لا تدركه الابصار » دليلا على اثبات الرؤية اذ الآية لا تنفى الرؤية وانما تنفى الادراك ، لان فيه معنى الاحاطة ، والله منزّه عن الحدود والجوانب . وأما قوله تعالى لموسى « لن ترانى » فمعناه أنه لن يراه فى الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ الله ولدا أو شريكا لما سألها من الله ، اذ كيف يليق بمقام النبوة ان يسأل الله

(١) أنظر الرازى ، كتاب الأربعين ص ١٩٠ .

(٢) الرازى ، كتاب الاربعين ص ١٩٠ .

(٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .

(٤) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٥) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .

ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلا يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحا وعاتب آدم في غير هذا . ولكنه تعالى لم ينهه ولا آياه وانما شرط الرؤية باستقرار الجبل « مكانه فسوف توانى » (١) واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » (٢) ليعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا . ثم كيف يدعى المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها نبي الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ما عرفته المعتزلة (٣) !

لم يتخلف الرازى عن متابعة أهل السنة في كل ما ذهبوا اليه من وجوب الرؤية سمعا ، ولا اختلف عنهم فيما شارك به من تفسير للآيات القرآنية المتصلة بالرؤية ولا فيما تقدم به من اعتراضات لا بطلان ما احتجت به المعتزلة من أدلة على نفى الرؤية (٤) . ولكنه خالف الاشعرى وجميع الاشاعرة في جواز رؤية الله تعالى عقلا واعترض على دليل الاشعرى الذى استدل به على جواز الرؤية عقلا والذى تبعه عليه جميع أصحابه . وقدم

(١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

(٣) الصابونى ، كتاب البداية من الكفاية فى أصول الدين ، الفصل الخامس بالرؤية مخطوطة الاسكوريال رقم ٩٦٠٣ ، وتحقيق المؤلف من ٧٤ - ٧٥ نشر دار المعارف .

(٤) انظر الرازى . الأربعين من ٣١٠ - ٣١٨ ، المحصل من ١٣٨ - ١٣٩ ،

اعمال من ٦١ - ٦٧ .

الرازي ضده كثيرا من الاعتراضات ولم يتورع عن أن يستخدم نفس الاعتراضات التي استخدمها المعتزلة ضد الاشعري واصحابه . وأعلن الرازي في صراحة تامة أنه عاجز عن قبول دليل الاشعري وانه ينحاز الى أبي منصور الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعا من غير تفسير . ويذكر الرازي أن كل من يريد أن يتابع الاشعري على دليله عليه أن يجيب على الاشكالات والاعتراضات التي قدمناها عليه (١) .

أما دليل الاشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلا فيسمى بدليل الوجود الذي يمكن أن نعرض له على النحو الآتي : ان امكان الرؤية في الشاهد انما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يرى ، أما أن المرئيات في الشاهد جائزة للرؤية لوجودها ليس غير فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من الجواهر والاعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ، لأن ذلك يؤدي الى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد إذن من ايجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها ترجع اليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السير والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث . ولكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة

الرؤية ، لانه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم .
واذا لم يصح الحدوث لم يبق الا الوجود ، والوجود مشترك فيه
بين الشاهد والفائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ،
واذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة
رؤيته (١) .

ولم يكن الأشعري ومن تبعه على رأيه يفاصلين عن الصعوبات
التي يثيرها هذا الدليل ، لأن معنى ذلك جواز رؤية كل موجود ،
ومن المعروف أن الأشعري وأصحابه جواز رؤية هذه الأشياء
وجواز رؤية كل الموجودات (٢) وتخلصوا من الاشكال بأهون سبب
حين قالوا بأن الله قد أجرى العادة بعدم رؤية بعض الموجودات
لحكمة لانعلمها ، لا لأن رؤيتها ليست جائزة . ولكن هذا التخلص
أوقع بهم في صعوبة أخرى أثارها المعتزلة حين قالت بأنه يصح
بناء على ذلك أن تكون بضررتنا جبال شاهقة أو أشياء كثيرة ولكننا
لانراها رغم سلامة الحاسة وتوافر شروط الابصار ، وذلك مما
لا يقبله العقل السليم .

ان مذهب الأشعري يواجه مثل هذه الاشكالات دائما بالالتجاء
الى الحرية الالهية المطلقة ، تلك الحرية التي تجعل الله فوق كل
قانون طبيعى وخلقى . ليس في القوانين الطبيعية أو الخلقية

(١) الأشعري ، اللمع ص ٣٢ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ،
الرازي ، الأربعين ص ١٩١ .
(٢) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ .

أى ضرورة تجبر الله على مراعاة طبائع الأشياء أو التزام قاعدة خلقية ، ان شاء الله الفى أثر النار فلا تحرق « يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم » (١) - وكذلك ان شاء كان بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها مهما توفرت شروط الرؤية الا أن يريد لنا رؤيتها ويخلقها فينا ، وان شاء عذب المطيع وأثاب العاصى ، ولا يقدح ذلك فى عدله أو حكمته (٢) .

ولم يلتفت أهل السنة الى أن اثبات الحرية المطلقة لله على هذا النحو يؤدى بنا الى الشك فى القوانين الطبيعية والخلقية جميعا ، ويعدم ثقتنا فى كل معرفة وعمل فهل يتفق ذلك والحكمة الالهية؟

أحالت المعتزلة أن تقتضى الحكمة الالهية العبث بحقائق الأشياء وقلبها رأسا على عقب ، وصرحت بأن الضرورة التى تنطوى عليها القوانين الطبيعية والخلقية توجب على الله كما توجب علينا مراعاتها - ومن ثمة أحالت أن يثيب الله العاصى ويعذب المطيع والا كان ذلك خرقا للعدل - وأحالت عدم جواز الرؤية عند توفر شروطها الطبيعية لأن ذلك ضد طبائع الأمور .

نعود لننظر فى اعتراضات الرازى على دليل الأشعرى فنجده يقدم اثنتى عشر اعتراضا نلخصها على النحو الآتى :

(١) سورة الانبياء ٢١ آية ٦٩ .

(٢) الأشعرى ، اللمع ص ٧١ .

أولا : ان صحة الرؤية حكم عدمي ، والحكم العدمي لا يجوز تعليله أما أنها حكم عدمي فلأن الصحة صفة عدمية وليست صفة وجودية ، والا لكان العالم موجودا بالفعل حين كان صحيح الوجود ، وذلك يؤدي الى القول بقدم العالم (١) -

ثانيا لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم ثابت ، فما وجه التمسك بوجوب تعليله ؟ ونحن نعلم أن كثيرا من الاحكام لا تعلل مثل كون الجوهر جوهرًا أو متعيزًا أو قابلا للاعراض ، فان هذه الصفات النفسية التي ترجع الى ماهية الشيء وحقيقته لا يطلب لها علة (٢) -

ثالثا : لا يسلم الرازي بأن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض لأن صحة كون السواد مرثيا مغالفة لصحة كون البياض مرثيا ، لانه يمتنع قيام كل واحدة من هاتين الصحتين مقام الأخرى ، بدليل أن الجوهر يمتنع أن يرى سوادا ، والسواد يمتنع أن يرى جوهرًا ، ولو تساوت الصحتان لقامت كل واحدة منهما مقام الأخرى (٣) -

رابعا : لو سلمنا جدلا أن صحة الرؤية حكم مشترك بين الجوهر والعرض ، لكن لم لا يجوز تعليل الحكمين المتماثلين بملتين

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩١ - ١٩٢ ، المحصل ص ١٢٧ -

(٢) المرجع السابق ص ١٩٢ -

(٣) الرازي ، الاربعين ص ١٩٢ - ١٩٣ ، المحصل ص ١٢٧ -

مختلفين ؟ ألا أن الأشياء المختلفة تشترك في صفة الاختلاف .
فكما أن اللون الابيض يخالف اللون الاسود كذلك يخالف اللون
الاسود اللون الابيض ، فلم لا يكون علة كون السواد مرثيا هو
كونه سوادا وعلة كون البياض مرثيا هي كونه بياضا (١) .

خامسا : هب أنه لا بد لهذا الحكم من علة ، فلم حصر
الاشتراك بين الجوهر والعرض على الوجود والحدوث ؟ ثم ما هو
الدليل على هذا الحصر؟ ومن المعروف أن السير والتقسيم لا يفيدان
الا الظن ، كما أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود . ولم
لا يكون الامكان مشتركا بين الجوهر والعرض ، وان كان الامكان
لا يصلح للعلة لانه صفة عدمية ، الا أنه يبطل حصر انحساء
الاشتراك بين الجوهر والعرض في الوجود والحدوث (٢) .

سادسا : هب أنه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا الوجود
والحدوث ، فلم لا يصح أن يكون الحدوث علة ؟ وليس هو الوجود
الحاضر والعدم السابق بل هو عبارة عن الوجود الحاضر المسبوق
بذلك العدم السابق وكونه مسبوqa بالعدم ليس هو نفس العدم ،
لأن الحدوث صفة الوجود وكيفية له ، والعدم نقيض الوجود
ومناف له ، ونقيض الشيء لا يكون صفة له ولا كيفية له (٣) .

(١) المرجع السابق ص ١٩٣ ص ١٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٥ .

(٣) الرازي ، كتاب الاربعين ص ١٩٥ - ١٩٦ .

سابعاً : هب أن علة هذه الصفة الوجود ، لكن لم كان الوجود مشتركاً فيه بين الواجب والممكن ؟ والمجيب أن الاشعري يرى أن وجود الشيء عين ذاته وحقيقته ، وعلى ذلك مادامت الموجودات مختلفة الحقائق والذوات وجب أن تكون مختلفة في وجوداتها (١) .

ثامناً : هب أن الوجود علة صالحة لصحة الرؤية ، ولكن كما يعتبر في حصول الحكم حصول العلة المؤثرة يعتبر أيضاً قابلية الشيء لتحقيق الحكم فيه وعدم الممانعة ، ألا ترى أن الحياة علة الجهل والشهوة والألم واللذة ، ثم الحياة حاصلة في ذات الله تعالى ، وصحة هذه الأشياء غير حاصلة . فما لم ترتفع الموانع عن المحل لا يتحقق الحكم (٢) .

تاسعاً : ان القوة اللامسة مدركة للجواهر والأعراض ، لأننا نستطيع أن ندرك باللمس الطويل والمريض والعميق ونفرق بينها ، ونستطيع أن نفرق بين الحار والبارد . فان كانت علة اللمس هي الوجود ، والله تعالى موجود ، وجب أن يصح كونه ملموساً مذاقاً ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (٣) .

عاشراً : ان القول بأن الوجود علة لصحة الرؤية ان كان المراد

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٣) الرازي ، الأربعين ص ١٩٦ .

به أن المرئى من الاشياء هو وجودها فقط ، والوجود مشترك بين الاشياء ، لامتنع أن يدرك البصر أنحاء الاختلاف بين الاشياء ، وذلك باطل . وان كان المراد به أن المرئى من الاشياء ماهياتها لكانت علة صحة رؤية السواد هى مجموع كونه سوادا وكونه موجودا ، لا كونه موجودا فقط . كذلك علة صحة رؤية البياض هى مجموع كونه بياضا وكونه موجودا . وبذلك لا يكون علة صحة الرؤية أمرا مشتركا لاختلاف الماهيتين (١) .

حادى عشر : لم لا يكون الله فى نفسه يصح أن يرى ، ولكن صحة رؤيتنا له موقوفة على شرط يمتنع ثبوته فى حقنا ، ومن ثمة تمتنع صحة رؤيتنا له لامتناع ثبوت هذا الشرط . وذلك كالجسم من حيث هو جسم يصح أن يكون مخلوقا ، لكنه يمتنع أن يصح كونه مخلوقا لنا ، لان صحة خلق الجسم مشروطة بشرط يمتنع ثبوته فى حقنا (٢) .

ثانى عشر : قدرة الله متعلقة بصحة خلق الجواهر والأعراض ، وصحة الخلق حكم مشترك لا بد من تعليله بعلة مشتركة ، ولا مشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث والوجود ، ولا يصح الحدوث على مذهب الاشعرى فيتمتع الوجود علة لصحة الخلق ، والله تعالى موجود ، ومن ثمة صح كونه مخلوقا لوجوده ، وذلك

(١) المرجع السابق ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٩٧ .

باطل (١) •

هكذا يتعقب الرازي دليل الاشعري في كل ناحية من أبعائه وفي كل مقدمة من مقدماته • يعترض على المقدمة بعد الأخرى ويبين فساد جميع المقدمات التي يبنى عليها دليل الاشعري ، ثم يعود فيفترض التسليم بصحة ما اعترض ، ثم يبين كيف يفضى هذا التسليم الى محالات لا يمكن قبولها • ويمضى فى سوق الاعتراضات على هذا النحو فى تسلسل منطقي محكم فتتربط التوالى بالمقدمات وتسلم كل مقدمة الى تاليها مما جعلنا نلتزم فى عرضنا لهذه الاعتراضات نفس الترتيب الذى سار عليه الرازي •

ويبدو لنا أن كل مجهودات الرازي قد اقتصرت على صياغته وترتيبه للاعتراضات على هذا النحو ، وعلى تقصيه لكل ناحية من انحاء الدليل وتوجيه الاعتراض عليها • أما الاعتراضات نفسها فقد أخذها عن المعتزلة اما مباشرة واما عن طريق التفريع عليها (٢) مما يدل مرة أخرى على قوة أثر المعتزلة عليه • وبمقارنة الأدلة الخمسة التى يحكيها الشهرستاني عن المعتزلة ضد دليل الاشعري باعتراضات الرازي يتبين لنا : (٣)

(١) الرازي ، الأريمين ص ١٩٧ •

(٢) أنظر القاضي عبد الجبار ، المغنى ، الجزء الرابع فى رؤية البارى ص

١٧٦ - ١٩٦ ، الشهرستاني • نهاية الاقدام ٣٥٨ - ٣٦١ •

(٣) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٨ - ٣٦١ •

- أن الاعتراض الأول للمعتزلة هو عين الاعتراض الثاني للرازي .

- والاعتراض الثاني لهم هو عين اعتراضه السابع .

- والاعتراض الثالث لهم هو عين اعتراضه العاشر .

- والاعتراض الرابع لهم ينتشر عنده في اعتراضه الرابع والسادس .

- والاعتراض الخامس لهم هو عين اعتراضه التاسع .

أما الاعتراضات الأخرى التي بقيت له فأننا نستطيع أن نعتبرها من غير تعسف - فروعا فرعها على اعتراضات المعتزلة، ويكفي لبيان ذلك مقارنة الاعتراض الثامن والثاني عشر عنده بالاعتراض الخامس عند المعتزلة الذي هو في الوقت نفسه عين اعتراضه التاسع كما ذكرنا .

ولكن مهما بلغت قوة تأثير المعتزلة على الرازي ، ومهما كان من استخدامه لاسلحة المعتزلة واعتراضاتهم على دليل الأشعري على صحة جواز الرؤية عقلا فإن الرازي لم يخرج في مسألة الرؤية على الأصل الذي أجمعت عليه أهل السنة والجماعة وهو أن رؤية الله جائزة ، وأنها بلا كيف ، وأنها للمؤمنين في الآخرة دون الكفار ، وأنها واجبة سماعا . وحتى حين يرفض الرازي دليل الأشعري على جواز رؤية الله تعالى عقلا فإنه يلتزم بمذهب

الماتريدي شيخ أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر ،
ويؤمن بأن رؤية الله تعالى واجبة سمعا من غير تفسير
ولا تأويل (١) .

٧ - العرشية :

يؤمن الرازي مع أهل السنة والجماعة بقوله تعالى « الرحمن
على العرش استوى » (٢) من غير تشبيه ولا تجسيم ولا جهة ولا
مكان (٣) . فليس الاستواء بمعنى الاستقرار والتمكن على
العرش ، لأن ذلك من صفات الاجسام وانما الاستواء بمعنى
الاستيلاء والقهر ونفاذ قدرة الله تعالى وجريان أحكامه (٤) ومثل
هذا المعنى في حق الله تعالى مقبول .

ولا نجد شيئا عند الرازي غير ما يقوله أهل السنة والجماعة
في الرد على المشبهة والمجسمة المثبتين للمكان والجهة كالحناابلة
والكرامية . فالله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الامكنة
وبقاؤه على ما كان فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل
عن التفير والزوال والاستحالة والبطلان ، لان ذلك دلالة الحدث

(١) الرازي ، الاربعين ص ١٩٨ .

(٢) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

(٣) أنظر مثلا الماتريدي كتاب التوحيد ورقة ٣٣ ، الغزالي الاقتصاد في

الاعتقاد ص ٣٠ ، ٣٠ ، الرازي ، أساس التقديس ص ١٩٠ - ١٩١ .

(٤) الرازي ، أساس التقديس ص ١٩١ .

التي بها عرف حدث العالم (١) - ثم ان الله تعالى لو جاز عليه الاستقرار والتمكن في المكان والاختصاص بجهة من الجهات لجاز عليه كل ما يجوز على الاجسام من التناهي والتحديد والحاجة ، وكل ذلك على الله محال (٢) ويفصل الرازي - كعادته دائما - دعاوى الحنابلة والكرامية في اثبات المكان والجهة ويرد عليها في كل كتبه الكلامية ، ويفرد أحيانا كتبا بأكملها للرد على الحنابلة والكرامية مثل كتاب أساس التقديس الذي يفتحه قائلا: « علم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار اليه بالحس أنه ها هنا أو هنالك ، أو نقول : انا ندعى وجود موجود غير حاو في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم ، وهذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد ، ومن المخالفين (يقصد الحنابلة والكرامية) من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم بالضرورة حاصل بأن كل موجودين فانه لا بد وأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه ، مختصا بجهة من الجهات الستة المحيطة به ، قالوا : واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل في بداية المقول ، واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الغرض في ذكر الدلائل جائزا ، لان على تقدير أن يكون الامر على ما قالوه

(١) انظر الماتريدي ، كتاب التوحيد ورقة ٣٢ ، الرازي - أساس التقديس

ص ١٧١ -

(٢) الرازي ، أساس التقديس ص ٨٧ - ١٩٢ -

كان الشروع فى الاستدلال على كون الله تعالى غير حال فى العالم ولا مباین عنه بالجهة ابطالا للضروريات، والقدر فى الضروريات بالنظريات يقتضى القدر فى الاصل بالفرع ، وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معا ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان أن هذه المقدمات الضرورية لكى يزول هذا الاشكال (١) .

ويبدو أن الرازى كان - كمادته - عنيفا فى خصومته للحنابلة والكرامية لانه تعرض لاذى كثير من الحنابلة ، فكثيرا ما كانوا يعلقون على منبره رقعا مليئة بالاهانات والسب والشتم (٢) . أما الكرامية فلم يقتصر الامر بينه وبينهم على القلم والمناظرة بل تعداه الى السيف أحيانا (٣) ، وظل العداء مستحكما بينه وبينهم حتى انهم توصلوا الى وضع السم له فمات من ذلك (٤) .

٨ - أفعال العباد :

يذهب أهل السنة الى أن الله تعالى خالق للعباد وخالق لأفعالهم لقوله تعالى « والله خلقكم وما تعلمون » (٥) ، وقوله تعالى « خلق كل شيء » (٦) ولكن الأفعال مع كونها مخلوقة لله الا أنها من كسب

(١) الرازى ، أساس التقديس ص ٤ - ٥ .
(٢) الصفدى ، الوافى بالوفيات ج ٤ ص ٢٥٠ .
(٣) ابن الأثير الكامل ج ٩ ص ٢٤٧ .
(٤) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٥ ، ابن العماد ، شذرات الذهب ج ٥ ، ص ٢١ ، القفطى ، أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩١ .
(٥) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
(٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .

العباد لقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يكسبون » (١) وقوله « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢) وذلك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب . فعند قصد اكتساب فعل ما من الافعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل أو الاستطاعة على اكتساب هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الافعال مؤسس على هذا القصد ، لان الانسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد اليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب على قصد الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وانما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد اليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام « رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل » ويدل على ذلك أيضا أن الفعل في ذاته قد يكون للخير وللشر كالهجرة مثلا ، فالهجرة في ذاتها لا يتوجه اليها ثواب أو عقاب وانما الثواب وانعقاب يتوجه اليها باعتبار القصد ، فان قصد بها خير كالحج مثلا فهي خير يستحق الثواب وان قصد بها شر كقتل نفس أو سرقة فهي شر يستحق العقاب حتى ولو لم يحدث المقصود بها من القتل

(١) سورة التوبة آية ٨٢ -

(٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٦ -

والسرقة لقوله عليه الصلاة والسلام : « انما الاعمال بالنيات ، وانما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه » .

وهذه القدرة الحادثة التي يخلقها الله تعالى للانسان عند قصد اكتساب فعل من الأفعال علة عادية أو شرط عادي للفعل عند أهل السنة والجماعة ، لأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وقدرة العبد لا تأثير لها في خلق هذه الافعال .

أما الرازي فيذهب الى أن القدرة الحادثة التي تكون مع الفعل هي القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فاذا وجدت القدرة الحادثة مقرونة بجميع الشرائط من قصد وسلامة وآلات وجوارح وجب أن يقترن حدوث الفعل بها أى لا يتخلف الفعل عن الحدوث اذا وجدت القدرة مع جميع شرائط التأثير بل يحدث الفعل مقارنا لها في الحدوث ، أما اذا انتفى شرط أو وجد مانع معها فان القدرة حينئذ تكون متقدمة على الفعل ، ولا يقع الفعل بها مع وجودها الا بعد تحقق الشرط المفقود أو انعدام المانع الموجود ، ومعنى هذا أن القدرة الحادثة من غير استصحاب شرائط التأثير تكون قبل الفعل . والرازي بذلك يوفق بين رأى أهل السنة ورأى المعتزلة ، لان المعتزلة لا ينازعون فى أن القدرة الحادثة اذا اقترنت بها شرائط التأثير وجب معها حدوث الفعل بحيث لا يجوز أن يتأخر وجود الفعل عن وجودها ، وأهل السنة لا ينازعون فى ذلك أيضا ، لأن القدرة الحادثة

المقارنة للفعل عندهم لا توجد الا مع سلامة الأسباب والآلات والجوارح بعد القصد أى مع جميع شرائط التأثير . لكن اذا انعدم شرط من شروط الفعل أو وجد مانع من موانع الفعل فان القدرة الحادثة لا يخلقها الله أى لا توجد . وهذا هو موطن الخلاف بين الرازى وبين جمهور أهل السنة . فالرازى يتفق مع أهل السنة والمعتزلة فى أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل عادة تكون مقارنة للفعل ولا تكون قبله ، ويتفق مع المعتزلة ويخالف جمهور أهل السنة والجماعة فى أن القدرة الحادثة من غير جهات حصول الفعل يجوز أن تكون قبل الفعل (١) .

هذه هى أهم الأصول التى اتفقت عليها أهل السنة والجماعة وخالفت بها الفرق الأخرى مخالفة كثيرة ، لم يخرج الرازى على أصل منها . لقد وجدنا الرازى - أكثر من أى واحد من أصحابه - يوسع فى سلطان العقل ، ويمشى أحيانا الى أبعد حد مع المعتزلة ، ولكنه كان يمود دائما بعد نهاية الشوط ليجد فى ظلال الوحي والقرآن الكريم ما لم يجده يبرهان العقل ، فيؤمن بما جاء به التنزيل من غير بحث ولا تفسير ، فظل داخل نطاق أهل السنة والجماعة يعرف أن للعقل حدودا لا ينبغي أن يتعداها .

(١) أنظر التفتازانى ، شرح المقاصد ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، الرازى ، الأربعين ٢٢٧ - ٢٣٧ ، الأشعرى ، اللمع ص ٢٧ - ٩٦ ، الماتريدى ، كتاب التوحيد ورقة ١١٥ - ١٣٠ ، مخطوطة كيمبرج .

الفصل الخامس

الفلسفة

١ - مصادر فلسفة الرازى :

يذهب بينس Pines الى أن الرازى قد تأثر بأفلاطون الى حد كبير فى كتاباته الفلسفية . ويبدو هذا التأثير واضحا - فى رأى بينس - فى كتاب المباحث المشرقية الذى ضمنه الرازى فلسفته ، والذى يشهد بمدى تأثير الرازى بأفلاطون وخاصة بمحاورة تيمائوس (١) .

وفى اعتقادنا أن هذا الرأى له ما يبرره . فمن جهة نحن نعلم أن الرازى درس الفلسفة على مجد الدين الجبلى الذى تخرج على يديه - مع الرازى - شهاب الدين السهروردى الذى نجد فى فلسفته تيارا أفلاطونيا واضحا (٢) . ومن جهة أخرى فإن محاورة تيمائوس التى ضمنها أفلاطون آراءه فى العالم والعلم الطبيعى تحتوى على نظرية هامة فى العالم وهى أن للعالم بداية

Pines Beiträge zur Islamischen Atomlehre

(١) - ترجمة الى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٤٨ ، ٨٠ ، القاهرة سنة ١٩٤٩ .

(٢) - انظر أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

وأن الزمان قد وجد مع العالم - ومن المعروف أن أرسطو هو الذى نبه الى أن تيمائوس تتضمن هذه النظرية - وقد نصر رأى أرسطو أفلاطونيان هما بلوتارخ واتيکوس ، أما باقى رجال الأكاديمية ورجال الافلاطونية المحدثة فقد فسروا هذه النظرية على أنها من متطلبات سياق المحاورة (١) .

هذه النظرية - بصرف النظر عن اختلاف المفسرين لها - وما يترتب عليها من استحالة حدوث حوادث لا أول لها تتفق تماماً مع فكرة المسلمين وخاصة علماء الكلام فى حدوث العالم وحدث الزمان ، لان الحادث عندهم هو ما له أول ، ومن ثمة فقد صادقت نظرية أفلاطون هوى فى نفوس المتكلمين المسلمين ، ويبدو أنهم لقبوه من أجل هذا « بأفلاطن الالهى » (٢) ، لان علة الحاجة الى الصانع عند المتكلمين هى الحدوث - فليس من الغريب اذن أن يتأثر فخر الدين الرازى بهذه النظرية التى تأثر بها من قبله كثير من المتكلمين والفلاسفة أمثال الشهرستاني والغزالي (٣) .

وكما أخذ الرازى عن أفلاطون فقد أخذ أيضاً عن أرسطو وعن فلاسفة المسلمين المتأثرين بأرسطو أمثال الفارابى ومحمد بن

(١) Taylor, A.E., Plato : The man and his work pp. (1)

346 - 48 University Paperbacks.

(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ٢ ص ١٩٠ .

(٣) أنظر على سبيل المثال كتاب نهاية الاقلام فى علم الكلام للشهرستاني وتهافت الفلاسفة للغزالي .

ذكرى الرازى وابن سينا وأبى البركات البغدادى • ويكفى أن نستعرض بعض النظريات الفلسفية عند فخر الدين الرازى فى العلم الالهى والنفس الانسانية لتبين أن فلسفة الرازى ليست الا حيلة لآراء هؤلاء الفلاسفة •

٢ - واجب الوجود :

يفتح الرازى الكتاب الثالث - وهو فى الالهيات المحضة - من الجزء الثانى من كتاب المباحث المشرقية بفصل فى اثبات واجب الوجود • يمرض الرازى فى هذا الفصل للطرق التى اتبعها الفلاسفة والمتكلمون والصوفية فى البرهنة على اثبات واجب الوجود • وهذه الطرق هى :

(١) طريقة الامكان : الموجودات لا تغلو عن أمرين : اما واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة الوجود لذاتها ، وفى كلتا الحالتين يثبت العقل واجب الوجود ، لان الموجودات ان كانت فيها ما هو واجب الوجود لذاته كان هذا هو المطلوب ، وان كانت ممكنة أى يستوى عند العقل وجودها وعدمها فلا ضرورة لوجودها أو عدمها • فهى محتاجة الى موجود واجب الوجود ليرجع وجودها على عدمها • وهذه هى الطريقة التى سلكها فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى المتأثرين بفكرتى الامكان والوجوب الارسطيتين (١) •

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٤٨ •

(ب) طريقة الحدوث : العالم أعيان وأعراض لا تغلو عن الاعراض ، والاعراض - من حركة أو سكون أو اجتماع أو تفرق أولون أو طعم - حادثة ، وحدوثها ثابت بالحس والمشاهدة ، وكل ما لا يغلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم اذن بما فيه من جواهر وأعراض حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ويستحيل التسلسل الى غير نهاية ، فيحكم العقل بضرورة وجود محدث حادث ولا مخلوق هو الله تعالى . وهذه الطريقة هي التي سلكها المتكلمون . ويتفق الرازي مع أبي البركات البغدادي في أن هذه هذه الطريقة أقرب الى الأذهان في تصور الخالقية والمخلوقية من طريقة الامكان ، لان احتياج ما لم يكن ثم كان الى المؤثر أقرب الى الفهم من احتياج الممكن الى السبب (١) .

(ج) طريقة الجمع بين الامكان والحدوث : وهي الطريقة التي يأخذ بها المتأخرون من علماء الكلام أو طريقة المحققين منهم ، ويفضل الرازي نفسه الأخذ بها فيجمع بذلك بين آراء المتكلمين . ويمكن أن نلخص هذه الطريقة على الوجه الآتي : العالم حادث ، والحادث جائز الوجود والعدم أي ممكن ، يستوى عند العقل وجوده وعدمه ، ولا بد لكي يترجح وجوده على عدمه من مرجح آخر وتقع في التسلسل المحال ، فيلزم أن تنتهي الى القول بمرجح واجب الوجود لذاته (٢) .

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥٠ ، وانظر أيضا أبو البركات

البغدادي ، المتبرج ج ٣ ص ٤٣ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٠ - ٤٥١ .

(د) طريقة الاحكام والاتقان فى صنع العالم : دلت المشاهدة على أن الموجودات فى هذا العالم متقنة محكمة • ويكفى أن ننظر فى بدن الانسان وما فيه من دقة واحكام واتقان لتستدل على أن ذلك لا يمكن الا أن يكون بفعل عاقل • ويرى الرازى أن كل من يتأمل هذه الطريقة ويرفض عن نفسه المقالات الباطلة يجد نفسه مضطرة الى الاعتراف باثبات المدبر عند مشاهدة خلقه الحيوان (١) :

(هـ) طريقة الحركة : يقول الرازى انها طريقة الطبيعيين ، وهو يقصد بذلك أرسطو • وبرهان أرسطو على وجود المحرك الاول مشهور يمكن أن نلخصه على النحو الآتى : كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر ، والأمر بين فى الكائن الحى الذى وان قلنا عنه انه يتحرك بذاته الا أن المحرك والمتحرك فيه يختلفان من حيث انه مؤلف من نفس محركة وجسم متحرك ، والأمر أبين فى الكائن غير الحى ، لأنه ان تحرك كانت حركته بمحرك خارجى يرفع العائق له عن حركته الطبيعية ، ولايد وأن تقف عند محرك أول لا يتحرك حتى لا تقع فى التسلسل المحال ، هذا المحرك الاول الذى لا يتحرك هو واجب الوجود (٢) •

(و) طريقة البداهة : يذكر الرازى أن من الناس من يرى

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ •

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ •

أن العلم بالله تعالى علم بديهي ، لأن الإنسان يجد نفسه عند الوقوع في محنة أو بلية متضرعا الى موجود قادر يخرج به من أنواع البليات (١) .

(ز) طريقة الصوفية : أو أصحاب الرياضيات وتجريد النفس كما يسميهم الرازي ، وهؤلاء يذهبون أيضا الى أن العلم بوجود الله ضروري بديهي يحصل في النفس بالرياضة والمجاهدة من غير كسب ولا برهان (٢) .

٣ - صفات واجب الوجود :

تأخذ صفات واجب الوجود عند الفلاسفة لونا فلسفيا يختلف كل الاختلاف عن اللون الديني للصفات عند علماء الكلام ، ذلك لأن صفات واجب الوجود صفات لازمة - في رأى الفلاسفة - من فكرة وجوب الوجود وليست مستمدة من كتاب منزل كما هو الحال عند المتكلمين . ولا نكاد نجد شيئا عند الرازي في صفات واجب الوجود لم يسبقه اليه ابن سينا ، وأبو البركات البغدادي سواء في عدد الصفات أو في تصويره لها .

الصفة الأولى : البساطة (٣) : واجب الوجود بسيط أى ليس

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥١ .

(٢) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥١ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص

مركبا بأى معنى من معانى التركيب ، لا يتركب من الاجزاء ، ولا يتركب من جنس وفصل ولا من مادة وصورة ، ذلك لان المركب مفتقر الى كل جزء من أجزائه وكل جزء من أجزائه فهو غيره ، فلا يكون واجب الوجود بذاته بل بغيره . فالبساطة تلزم من وجود الوجود . ومادام لا جنس له ولا فصل فماهيته بسيطة غير منقسمة ، لا يمكن تعريفها ، لأن التعريف معناه ذكر أجزاء الماهية فماهية الله بينه بذاتها من غير حاجة الى تعريف لانها بسيطة غير مركبة . وما دام الله غير مركب فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ، ولا ينقسم فى الكم او المبادئ او القول ، فهو واحد فى كل جهة من هذه الجهات .

الصفة الثانية : الوجدانية (١) : وهى مرتبة على الصفة السابقة ، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه . والوجدانية هنا وجدانية ميتافيزيقية ، وليست وجدانية بالمعنى الدينى . هنا فمعناها أنه غير منقسم بأى معنى من معانى الانقسام ، ليس له كم فينقسم اليه ، ولا لذاته مبادئ متعددة فينقسم اليها ولا لماهيته أجزاء ينقسم اليها . وهو واحد أيضا من حيث أن مرتبته فى الوجود هى مرتبة وجوب الوجود ، وهذه المرتبة له وحده ، أى لا يوجد واجب وجود بذاته سواء ، هو واحد بكل معانى الوجدانية التى يثبتها العقل ويقتضيها تصورنا لواجب الوجود .

(١) الرازى ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٥١ - ٤٥٦ ، ، وقارن ابن سينا ،

والصفة الثالثة: واجب الوجود تام وليس له حال منتظرة (١):
وهي فكرة جاءت أصلا من أرسطو وأفلاطون . فالله عند أرسطو
فعل محض لا تغالطه قوة ، لان القوة دليل النقص ، والله كامل
لا يشوبه نقص ، لانه فعل محض ، فالله تام أى كامل ، وهو فعل
صرف ، وفعله تام ليس ناقصا فكل ما هو ممكن له فهو موجود له
بالفعل ، ليس له ارادة منتظرة ، بل ارادته ثابتة له ، ولا علم
منتظر ، بل هو علم كله ، حياة كله ، فعل كله . وهذه هي حالة
واجب الوجود ، فكل ما له فله دفعة واحدة ، أما الممكن فمتجدد
الاحوال ، فارادة الله فعلت كل ما تريد فى الازل ، وكذلك علمه
تم فى الازل ، ولكن العالم بمافيه من ممكنات نخرج دائما الى
الفعل .

الصفة الرابعة : واجب الوجود بذاته خير محض (٢): والخير
هنا مأخوذ بالمعنى الميتافيزيقى وليس بالمعنى الاخلاقى ، الخير
الميتافيزيقى هو الذى يتحقق فيه الصفات الوجودية ، أما الصفات
العدمية فهي سبب الشر . وواجب الوجود كله خير أى أنه ايجاب
محض وليس فيه أى صفة عدمية . الانسان فيه الخير والشر :
الصحة خير والمرض شر ، الحياة خير والمرض شر : اذا كان الشر
صفة عدمية أى ليس من شأنه أن يوجد فالخير موجود بالذات
والشر موجود بالعرض ، ومادام الله واجب الوجود فهو خير محض

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٢٨ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ وقارن ابن سينا ، النجاة

أو مثال الخير كما عند أفلاطون • الله خير محض ومنبع كل خير وخلو من كل شر لانه واجب الوجود بذاته ، أى أن ذاته تقتضى وجوده ، والوجود خير ، وذاته تقتضى وجوب وجوده ، فذاته بذاته لاتحتمل الامكان ، لا تحتمل العدم بأى وجه من الوجوه ذلك الامكان أو العدم الذى هو مصدر الشر • ولذلك فان الله خير محض لانه واجب الوجود والخير المحض هو واجب الوجود فقط لانه خلو من الامكان أو النقص فى الوجود الذى هو سبب الشر • الممكنات - لانها ممكنات - تنطوى على الخير والشر ، لان ذاتها لا تقتضى وجودها فذاتها محتملة للعدم وما احتمل العدم فى جهة ما لم يخل عنها الشر والنقص فالشر هنا بمعنى النقص والخير هنا بمعنى الكمال والخير محض ايضا لانه مفيد لكل وجود ولكل كمال هو الذى يعطى الممكنات وجودها ويمنحها كمالها اللازم لها ، فهو اذن مصدر كل خير •

واذا كان الله أو واجب الوجود خيرا محضا ومبدأ كل خير فهو عاشق لنفسه ومعشوق لذاته • هو عاشق لذاته لانه خير محض ، ومعشوق لذاته باعتباره مصدر كل خير ومفيض لكل خير والخير يعشق لذاته كما يعشق الحق لذاته والجمال لذاته • فواجب الوجود اذا خير محض وجمال محض وحق محض • هو حق محض لأنه لما كان واجبا فى ذاته وفى صفاته لم يكن قابلا للعدم الذى هو البطلان بذاته ، فذاته أحق من كل حق وهو خير محض لأن الشر طبيعته عدمية ، وهو موجود لذاته ومفيض للوجود عن غيره ، واذا ثبت ذلك فنقول : انه لايمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية قد حصل لها كل ما من شأنه أن يحصل لها • فواجب الوجود له البهاء المحض والجمال المحض ، بل هو المفيض لكل بهاء وجمال ، والجمال محبوب لذاته ، وكل ما كانت القوة أقوى ادراكا للجمال كانت المحبة أكثر والعشق أتم وأكمل ، فواجب الوجود

إذا أدرك ذاته بإدراكه الاقوى الاكمل ، وذاته في غاية الجمال والجلال فيكون قد أدرك اكمل الموجودات وأجلها بأنم ادراك ، فيلزم أن يكون ابتهاج ذاته بذاته اكمل أنواع الابتهاج ، فتكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ ومتد به (١) .

الصفة الخامسة : واجب الوجود لا مثل له ولا ضد (٢) :
واجب الوجود نوع متفرد لا جنس له . إذا كان له جنس فسيكون هو أحد أنواع هذا الجنس فيكون له مثل ، أى يشترك مع نوع آخر في الدخول تحت جنس واحد . ولكن واجب الوجود لا جنس له ومن ثمة فلا مثل له من هذه الناحية فهو نوع قائم بذاته . وكذلك لا ضد له « لأن الضدين لا يد وأن يكون بينهما أولا نوع من الاتفاق ثم يختلفان بعد ذلك . الضدان لا يد وأن ينتميا لجنس واحد ، كالأبيض والاسود يتحدان في جنس واحد ويختلفان بعد ذلك من حيث البياض والسواد . ولما كان واجب الوجود لا جنس له فلا ضد له .

الصفة السادسة : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول (٣) : وهذه صفات لازمة أيضا من وجوب الوجود ، لأن واجب الوجود خلو من الامكان أى خلو من المادة وما دام واجب الوجود

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٤ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٥٤ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٧٥ ، وقارن ابن سينا ، النجاة ص ٢٤٣ .

خلو من المادة فهو عقل صرف ، ومادام هو عقل فهو يعقل ذاته ،
فذاته معقولة لذاته - وليس في ذلك اثنتين ، لانه ليس هناك
عقل يعقل موضوعا مستقلا عنه ، انما العقل والمعقول هو الذات -
فهو عقل صرف لانه خلو من المادة ، وهو عاقل لان من طبيعة العقل
أن يكون عاقلا ، وهو معقول لانه يعقل ذاته - فذات الله تقتضى
كونه عقلا ومعقولا وعاقلا - هو العقل المعقول من غير اثنتين كما
هو الحال فى الانسان من حيث أن للانسان عقلا يعقل شيئا غيره
ولو كان الله يعقل شيئا غير ذاته لانتقسمت الذات الالهية الى عاقل
ومعقول ، ومن ثمة لا يكون واجب الوجود بذاته -

٤ - نظرية الفيض :

من الغريب أن يستغنى بعض فلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا
بفكرة الفيض أو الصدور المستمدة من الافلوطنية المحدثه عن
فكرة الخلق الدينية ، وفكرة الفيض فكرة أخذتها الافلوطنية
المحدثه من المذاهب الغنوصية وتتلخص فى أن الواحد أو الاول
ليس وجودا وانما هو مبدأ للوجود ، يفيض عنه الوجود لانه كامل
من جميع جهاته ، وهذا الكمال يقتضى الجود بالوجود ، ولما كان
المبدأ الاول واحدا كان لابد أن يكون المعلول الاول له واحدا ،
وهذا المعلول الاول يفيض عن المبدأ الاول أو الواحد بضرب من
التأمل والتعقل ، ولذلك كان أول ما يفيض عن الاول عقل -
وهذا العقل اذ يتأمل المبدأ الاول ويعقله تفيض عنه نفس كلية
هى نفس العالم ، وعن تلك النفس الكلية تفيض النفوس
والحركات الجبرئية فى هذا العالم - فالعالم لم يفيض عن الله

مباشرة وانما فاض عن متوسطات بين الله والمالم كالعقل والنفس الكلية . معنى هذا أن فعل الله لا يمتد الا الى العقل الاول ، أما باقى الموجودات فليست من فعله وانما من فعل المتوسطات .

لم يقبل الرازى هذه النظرية المجافية لروح الدين ولفكرة الخلق الدينية ، ولكنه مع ذلك يعرض لها ، وكان الفلسفة الاسلامية لا يكتمل عرضها الا بنظرية الفيض (١) . ويأخذ الرازى على ابن سينا أنه غامض ومتردد فى مقالته عن الفيض ، فهو تارة يجعل العقل وجود العقل سببا لصدور الكثرة عنه ، وتارة يجعل العقل العقل لامكان نفسه ، وتعقله لوجوده لغيره ، وتعقله لمبدئه أسبابا لصدور الكثرة عنه (٢) . ويحسم الرازى هذا التردد فيقول بأن المعلول الأول أى العقل له من ذاته شيء ، وله من الاول شيء ، له من ذاته الامكان ، وله من علته الوجود ، فاذا انضم ما له من ذاته الى ما له من علته حصلت فى ماهيته الكثرة . وعلى ذلك لا يمكن أن يصدر عن العقل الاول معلولات كثيرة الا لأجل اشتماله على هذه الكثرة (٣) .

ولعل أهم اعتراض نجده عند الرازى على نظرية الفيض هو أنه اذا كانت هذه الكثرة فى المعلول الاول كثرة فى المقومات ، وهى صادرة عن الله ، فقد صدر عنه اذن أكثر من الواحد وهذا

(١) الرازى المباحث المشرقية ج ٢ ص ٥٠١ - ٥٠٨ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٣ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٥٠٢ .

ينقض نظرية الفيض من أساسها . وان كانت الكثرة في المعلول
الاول ترجع الى السلوب والاضافات والامور الخارجية
فان مثل هذه الكثرة ان كانت هي مبدأ لكثرة المعلولات ، فتلك
الكثرة ثابتة أيضا لواجب الوجود ، وعلى ذلك لا يمتنع أن تصدر
عنه جميع الممكنات ، وان لم تكن تلك الكثرة مبدأ لكثرة المعلولات
فكيف يمكن أن يصدر عن المعلول الاول بسبب ذلك معلولات كثيرة (١) .

٥ - علم الله :

وكما لم يقبل الرازي نظرية الفيض فانه لم يقبل أيضا
نظرية ابن سينا في العلم الالهي ، تلك النظرية التي تقصر علم
الله على الكليات دون الجزئيات . وهي نظرية لازمة عن فكرة
وجوب الوجود وعن الصفات المترتبة على هذه الفكرة . بينا في
الصفة السادسة لواجب الوجود أنه عقل وعادل ومعقول ، وقلنا
انه يعقل ذاته ولا يعقل شيئا غير ذاته ، لانه لو عقل شيئا غير
ذاته لانقسمت ذاته الى عاقل ومعقول ومن ثمة لو عقل شيئا غير
الوجود بذاته . ومادام الله لا يعقل غير ذاته فهو اذن لا يعقل الاشياء
الخارجة عنه . ومن هنا ذهب ابن سينا الى أن الله لا يعلم الجزئيات
الموجودة في هذا العالم علما مباشرا وانما يعلمها علما كليا لانه
يعلم ذاته على أنه علة لهذه الاشياء ، والعلم بالعلة يقتضي العلم
بالمعلول . فواجب الوجود لا يعلم الاشياء والا كانت ذاته العاقلة
مترتبة بما يعقل أو يعلم ، فيكون قوامها بالمعقولات ، فلا تكون

ذاته واجبة لوجود ذاتها ويكون له حال - الثمقل أو العلم مثلا -
لازمة عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ، وهذا محال في حق واجب
الوجود . كيف اذن يعلم الله الاشياء ؟ يعلمها على أنه مبدؤها ،
يعقل من ذاته ما هو مبدأ له . يعقل ذاته على أنها مبدأ للموجودات
التامة بأعيانها كالنفوس والعقول ، وعلى أنها مبدأ للموجودات
الكائنة الفاسدة بأنواعها . فهو اذن لا يعقل الافراد المتغيرة ،
ولا يصح أن يعقل الافراد أو الجزئيات لأنها تارة موجودة غير
معدومة وتارة معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين
صورة عقلية ، وهذا يقتضى التغير في ذات الله تبعا لتعدد الصور
العقلية وتنوعها (١) .

هذه المسألة هي احدى المسائل التى يكفر فيها الغزالي
الفلاسفة (٢) ولكن الرازى لا يتابع الغزالي فى رمى الناس بالكفر
وانما يتصدى لهم بالنقد مستعينا فى ذلك بما يجده عند أبى
البركات البغدادي من اعتراضات .

يقول الرازى فى المباحث المشرقية : وأعترض الشيخ أبو
البركات البغدادي فقال : قولكم : لو كان علمه بالاشياء مستفادا
من الاشياء لكان لغيره مدخل فى تتميم ذاته . وهذا منقوض بكونه
فاعلا ، فان فاعليته انما تتم بصدور الفعل ، فيجب أن يكون
لفعله مدخل فى تتميم ذاته ، وذلك باطل فيلزم منه نفى كونه

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٦٨ - ٤٨٥ .

(٢) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

فاعلا ، وكما أن هذا الكلام باطل فكذلك ما قالوه « (١) ونقرأ
أيضا في المباحث المشرقية : « قالوا - (يقصد الفلاسفة المنكرين
للعلم بالجزئيات) - البارى تعالى لو كان مدركا للجزئيات لكان
ذلك متعبا له ، لانه يكون دائما منتقلا من مدرك الى مدرك ، وذلك
الانتقال يوجب الكلال والملال ، فان الانسان اذا واظب على الفكر
يتأذى به ، بل انما يستريح عند الاعراض عن تلك الافكار ،
فالبارى لو كان مدركا للمتغيرات لكان دائما فى ذلك الانتقال .
وأعترض أبو البركات البغدادى صاحب المعبر على هذه الحجة
فقال : انهم جعلوا الحركة السرمدية لاجرام الافلاك لذة وسعادة
لها لكونها ملائمة لجواهرها غير منافرة عنها ، فلم لا يجوز هاهنا
أن يكون الانتقال من معقول الى معقول لذيد أيضا « (٢) .

يلوح أن الشهر زورى كان على حق فيما ذهب اليه من أن
الرازى قد استمد اعتراضاته على الفلاسفة من أبى البركات
البغدادى (٣) .

٦ - المعاد :

المعاد موضوع من موضوعات العلم الالهى عند فلاسفة
الاسلام ، ويبحث فى بقاء الروح بعد موت الجسد « والثواب

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧٩ - ٤٨٠ .

(٣) الشهرزورى ، روضة الأفراح ونزهة الأرواح ، مخطوطة جامعة القاهرة .

والمعقاب غير البدنيين ، وأن الروح التقية التى هى النفس المطمئنة
الصحيحة الاعتماد للحق ، العاملة بالخير الذى يوجبها الشرع
والمقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة
بدنية ، وان هذه السعادة أجل من السعادة البدنية التى وعد بها
الشرع - فالشرع وعد المتقين بثواب جسمانى محسوس من أكل
وشرب ولذات بدنية - ولكن هناك لذات وسعادات عقلية تتمتع
بها النفس المطمئنة ثوابا على تقواها وعملها الخير وإدراكها للحق ،
وأن هذه اللذات العقلية أعظم وأجل وأجمل من اللذات الجسمانية
التي وصفها الشرع ، يدل على ذلك أن أعظم اللذات الجسمية هى
لذة الطعام والجنس ومع ذلك فقد يتركها الإنسان مراعاة
للحشمة والعفة ، فتكون الحشمة والعفة ألد من هاتين اللذتين ثم
ان الإنسان كثيرا ما يقاسى آلام الجوع والعطش للمحافظة على ماء
الوجه ، ثم انه أحيانا يستصغر الموت فى سبيل مبدأ أو غاية ،
وليس ذلك مقصورا على الإنسان وحده بل ان الحيوان يشارك
الإنسان فى ذلك ايضا فكلاب الصيد قد تصطاد على الجوع ثم
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما كانت مخاطرتها فى دفع الأذى
عن وليدها أشد من مخاطرتها فى دفع الأذى عن نفسها وكل ذلك
يدل على أن اللذات الباطنة أقوى من اللذات الظاهرة ليس فقط
عند الإنسان بل عند الحيوان أيضا -

هذا هو المعاد الروحانى الذى يفضلته فلاسفة الاسلام وعلى
رأسهم ابن سينا على المعاد الجسمانى الذى أثبتته الشرع (١) -

(١) ابن سينا ، النجاة ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، الرازى ، كتاب الاربعين ص

لكن السؤال الذى يشور الآن : ما هو موقف هؤلاء الفلاسفة من المعاد الجسماني ؟ ولا بد أن يكون أكثر الفلاسفة قد أنكروه ، لأن الغزالي يكفر الفلاسفة فى هذه المسألة (١) ، كما يعتقد الرازى بأن الجمع بين انكار المعاد الجسماني أو حشر الاجساد وبين الاقرار بأن القرآن حق متعذر ، لأن هذه المسألة فى القرآن ليست بحيث تقبل التأويل (٢) . وينبغى أن لا يغيب عن أذهاننا أن ابن سينا لم ينكر المعاد الجسماني ، غاية ما هناك أنه يقول بأن هذا المعاد لا سبيل الى اثباته الا عن طريق الشرع . وليس معنى هذا أن ابن سينا يشك فى المعاد الشرعى، وانما يعنى ابن سينا بذلك أن العقل لا يستطيع اقامة الدليل على بعث الاجساد، ويطلب منا الايمان والتصديق بما جاء به الشرع فى هذه المسألة ، والنبي صادق ، وينبغى تصديق خبر النبوة فى حشر الاجساد وبعثها .

ولكن الرازى يرى أن المعاد ، الجسماني جائز عقلا كما هو ثابت شرعا (٣) يدل على جوازه عقلا قدرة الله تعالى على جميع الممكنات علمه بجميع المعلومات ، فهو قادر على اعادة المعدم ، قادر على تركيب الاجزاء التى تفرقت ، عالم بكل ما تفرق ، ومن ثم لا يستغنى عليه حشر الاجساد ، ولان حشرها أهون عليه من خلقها ، وقد قال فى كتابه الكريم « وهو الذى يبدأ الخلق ثم

(١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ٣٧٧ .

(٢) الرازى ، الأربعين ص ٢٨٨ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٨ .

يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ، (١) -

٧ - العناية الإلهية :

وهي أيضا من الموضوعات التي أدخلها ابن سينا في العلم
الإلهي وتابعه الرازي في ذلك كما تابعه في تعريف العناية حيث
يقول : « العناية هي كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود من
نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به
على النحو المذكور » (٢) فلنشرح عناصر هذا التعريف حتى
نوضح ما يقصده الرازي بالعناية - يعنى الرازي بقوله : ان الله
عالم لذاته أن علم الله مستمد من ذاته وليس من شيء آخر ، فلا
يستفيد الله العلم من الموجودات ، ولا يستمد معرفته وعلمه من
معارف خارجة أو منفصلة عن ذاته ، بل ان ذاته أو ماهيته تقتضى
كونه عالما -

ويقصد الرازي بقوله ان الله علة لذاته للخير والكمال أن
ماهية الله تقتضى كونه عالما بأنه علة للخير والكمال ، أى أن الخير
لا يصدر عن الله بسبب دافع خارجي ، فلا يفيض الخير من الله
لاجلنا ولا لاجل العالم ، وانما يفيض الخير والكمال من الله لأن
ماهيته تقتضى ذلك -

(١) سورة الروم ٣٠ آية ٢٧ -

(٢) الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٩٢ ، ابن سينا، النجاة ص ٢٨٤ -

ويعنى الرازى بقوله « بحسب الامكان » أن الخير والكمال
اذ يفيضان من الذات الالهية وينتشران فى الوجود فان الموجودات
تتفاوت فى قبول الخير والكمال بحسب ما فيها من مادة أو امكان،
فالامكان هنا لا يتعلق بذات الله ، وانما يتعلق بالموجودات المتصلة
بالمادة ، فالمادة هى الامكان ، والامكان استعداد وقبول ، ولذلك
تتفاوت الموجودات فى قبولها للخير والكمال من ناحية ما فيها من
قوة وما لها من امكان - وعلى ذلك فالموجودات التى لا تتعلق بمادة
كالمقول والنفوس والملائكة تقبل هذا الخير وهذا الكمال وتصدر
عنه فى أفعالها ، أما الموجودات المتعلقة بالمادة ونعنى بها
الموجودات الارضية فان المادة تموقها عن الخير التام والكمال
بريئا عن المادة فقبوله للخير والكمال قبول تام - ولذلك فاننا
نجد الموجودات الارضية المتعلقة بالمادة التى لا تستطيع قبول
الخير التام والكمال التام بسبب ما فيها من مادة ، نجد أن الشر
والنقص يخص هذه الموجودات فقط - وينبغى أن نلتفت هنا الى
مسألة هامة وهى أن الله بحسب ماهيته مفيض للخير فقط - ولكن
الشر يأتى بالمرض بسبب ممانعة الموجودات المتعلقة بالمادة فى
قبول الخير - وعلى ذلك فالخير موجود بالذات والشر موجود
بالعرض -

ثم يقول الرازى ان الله يرضى بهذا النظام على هذا النحو أى نحو
الامكان الذى تختص به الموجودات المتعلقة بالمادة - ثم ان النظام،
أى نظام الخير والكمال متعلق بالملم الالهى وتابع له - والله اذ
يمقل نظام الخير يفيض على الوجود وينتشر فيه ويمم الوجود
بحسب الامكان -

نخلص مما سبق أن العناية الالهية عند الرازي كما هي عند ابن سينا هي علم الله الازلي بترتيب الموجودات ودرجة كمالها في نظام الكون .

٨ - النبي والنبوة :

النبوة من موضوعات العلم الالهي أيضا ، وتقتضيها العناية الالهية ، لانها ضرورية لمنفعة الناس وخيرهم ، لان الانسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معاشته لو انفرد وحده . فيلزم أن يعيش في مشاركة أى مجتمع ، فهو مدنى بالطبع . ولا تتم المشاركة الا بمعاملة ، ولا بد للمعاملة من سنة وعدل ، أى قانون وشرعية ، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل ، والنبي هو الذى يسن للناس سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، ويطلب الناس ويلزمهم السنة والعدل فحياة الانسان فى الجماعة تقتضى وجود النبي ، لانه من غير المعقول أن يترك الناس وشأنهم فى المشاركة فيختلفون فى معايير العدل والظلم ، فيرى كل انسان ما له عدلا وما عليه ظلما ، فلا تستقيم المشاركة التى هى ضرورية للنوع الانسانى فحاجة الناس الى النبوة أشد من حاجتهم الى انبات الشجر على الحواجب وتعمير الاخمص من القدمين ، ومن غير المعقول أن تقتضى العناية مثل هذه المنافع التى لا ضرورة لها فى البقاء ولا تقتضى النبوة التى بها يتحصل وجود الناس ويبقى نوعهم (١) .

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٣ - ٥٢٤ ، وقارن ابن سينا ،

النجاة ص ٣٠٣ - ٣٠٨ .

وصفات النبي عند الرازي ثلاث :

أولاً - قوة العقل : وتقتضى أن يكون كثير المقدمات سريع الانتقال منها الى المطالب من غير غلط ولا خطأ يقع له فيها .

ثانياً - قوة المخيلة : وذلك حتى يتمكن من أن يرى فى حال يقظته ملائكة الله تعالى ويسمع كلام الله ويخبر عن الغيب .

ثالثاً - لابد أن تكون له ميزة وخاصية يختص بها دون سائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امراً لا يوجد لهم ، هذا الامر أو الخاصية هي المجزة (١) .

٩ - النفس :

لأنكاد نجد شيئاً عند الرازي فى النفس أكثر مما نجده عن أرسطو وابن سينا . فعلم النفس عند الرازي - كما هو عند أرسطو - جزء من العلم الطبيعى ، لأن موضوعه هو النفس باعتبارها مبدأ الافعال الحيوية فى الجسم كالحس والحركة والتغذى والنمو (٢) . وتعريف النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى هو عين تعريف أرسطو (٣) . ويقصد بالكمال الاول أن النفس هي صورة الجسم الجوهرية وفعله الاول ، فهي التي تكمله ، وذلك كقوة الابصار فانها صورة الحدقة أو كمالها ، وتسمى فعل أول لانها تتحد بالجسم مباشرة ، وهناك أفعال ثانية

(١) الرازي ، المباحث الشرقية ج ٢ ص ٥٢٣ - ٥٢٤ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٣) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٣ .

هى التى تصدر عن المركب من النفس والجسم بفضل النفس ،
أى هى الافعال الحاصلة باستعمال الوظائف كالرؤية والسمع
والذوق وما الى ذلك . ويقصد بالجسم الطبيعى الجسم الذى
يختلف عن الجسم الصناعى الذى ليس له وجود ذاتى وانما الموجود
بالذات أجزاؤه المستمدة من الطبيعة كالحديد والخشب وما الى
ذلك مما يستعمل فى تركيب الآلات الصناعية كالسرير مثلا ،
ويقصد بالالى أنه مؤلف من آلات أى أعضاء ، وهى أجزاء متباينة
مرتبة لوظائف متباينة فليس تركيب العين كتركيب الاذن ،
ولكنهما تتباينان فى التركيب لتباين الوظائف (١) .

أما براهين اثبات النفس عند الرازى فهى بعينها البراهين
التي نجدها عند ابن سينا (٢) وان كان يقتصر على ثلاثة منها هى :
(أ) برهان الرجل الطائر : يفترض الرازى - متابعا لابن
سينا - حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته . يفترض حالة
هى بداية الخلق حتى لا يكون للانسان أى تذكر . واشترط أن
يكون الانسان صحيح العقل حتى يستطيع أن يتبته لذاته ،
واشترط صحة الهيئة حتى لا يؤذيه مرض مثلا فيدرك حالا لذاته
غير ذاته ، واشترط أيضا أن لا يبصر الانسان شيئا ولا أى جزء
من أجزائه لكى لا يدرك كثرة من الاعضاء فيحكم بأنه هو هذه

(١) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .

(٢) انظر مذكور ، فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه ص ١٧١ -

الاجزاء والاعضاء وافترض ان لا تتلامس اعضاء الانسان لكي لا يحس بها بل تكون منفردة ومعلقة فى هواء طلق لكي لا يلتفت الى كيفية محسوسة لهذا الهواء كالبرودة ، أو حتى يحس بوجود شيء خارج عن جسده أيضا . اذا افترضنا كل ذلك فاننا نجد الانسان فى هذه الحالة يكون غافلا عن كل شيء : غافلا عن أعضائه الظاهرة والباطنة ، وغافلا عن وجود جسمه وحواسه وقواه ، وغافلا عن العالم الخارجى كله أيضا ، ولكنه مع ذلك نجده يثبت ذاته . فاذن أول الادراكات وأوضحها على الإطلاق هو ادراك الانسان نفسه . وظاهر أن هذا الادراك لا يمكن أن يكتسب بكد أو يثبت بحجة أو برهان (١) .

(ب) برهان استمرار الحياة اليومية واتصالها : ان بدن الانسان ليس ثابتا مستمرا فهو يتزايد تارة ويتناقص أخرى ومع ذلك فان الانسان هو هو فى الاحوال كلها وفى ذلك دليل على اثبات النفس ومغايرتها للبدن (٢) .

(ج) برهان الانا : عبيد ما أقول « أنا » فلا أقصد بذلك أن أشير الى جسمى أو الى أى جزء من أجزاء جسمى ، وانما أقصد أن أشير الى حقيقة تعبر عن كل الشخصية . والرازى يعبر عن هذا البرهان بقوله « انى أعلم بالضرورة ذاتى المنصوصة حال ما أكون غافلا عن كل مالى من الاعضاء الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، فوجب القطع بأن ما هو المشار اليه بقول « أنا » مغاير لجميع الاعضاء الظاهرة والباطنة » (٣) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٥ .

(٣) الرازى ، كتاب الأربعين ص ٢٦٥ .

١٠ - علاقة النفس بالجسم :

يتردد الرازى - كما يتردد ابن سينا - فى علاقة النفس بالجسم : فأحيانا يأخذ برأى أفلاطون وأفلوطين ويرى أن النفس جوهر قائم بذاته (١) مستغن عن الجسم فى حين أن الجسم محتاج للنفس تمام الاحتياج ، فالجسم لا يتمين ولا يتحدد الا اذا اتصلت به نفس ، بينما النفس هى هى سواء اتصلت بجسم أو لم تتصل ، ولا يمكن أن يوجد جسم بدون نفس ، بينما النفس تستطيع أن تعيش بدون الجسم ، والدليل على ذلك أن الجسم ينحل ويفنى اذا فارقت النفس بينما النفس تصعد الى العالم العلوى وتعيش حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس جوهر قائم بذاته .

وأحيانا أخرى يأخذ الرازى برأى أرسطو ويصرح بأن النفس صورة الجسم ، حادثة بحدوثه (٢) .

(١) الرازى ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٢٢٢ .
(٢) المرجع السابق ج ٢ ص ٢٢٠ - ٢٢٣ ، ٢٨٩ .

مراجع البحث

اولا : مراجع مخطوطة :

١ - امام الحرمين ، أبو المعالي عبد الملك ابن أبو محمد
الجويني ، كتاب البرهان ، مخطوطة الازهر رقم ٩١٣ أصول .

٢ - خليف ، فتح الله عبد النبي ، فخر الدين الرازي وموقفه
من الكرامية رسالة ماجستير مقدمة لكلية الاداب جامعة الاسكندرية
عام ١٩٥٩ .

٣ - الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر :

(أ) المحصول في أصول الفقه ، مخطوطة دار الكتب المصرية
بالقاهرة رقم ١٣٠ أصول فقه .

(ب) مناقب الامام الشافعي ، مخطوطة المتحف البريطاني
رقم Or. 4911

(ج) نهاية العقول في دراية الاصول ، مخطوطة دار الكتب
المصرية رقم ٧٤٨ توحيد .

٤ - الشهرزوري ، شمس الدين محمد بن محمود ، روضة
الافراح ونزهة الارواح ، مخطوطة جامعة القاهرة رقم ٢٦٣٦٩ .

٥ - الصابوني ، نور الدين أحمد بن محمود بن بكر ،
البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين ، مخطوطة

الاسكوريال باسبانيا رقم ١٦٠٣ ، وقد حققها المؤلف نشرة دار
المعارف ١٩٦٩ .

٦ - الماتريدى ، محمد بن محمود أبو منصور كتاب التوحيد ،
مخطوطة كيمبردج رقم Add. 8651 وقد حققها المؤلف نشرة دار
الشرق ببيروت ١٩٧٠ .

٧ - النسفى ، أبو المين ميمون بن محمد المكحول ، تبصرة
الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٨ - اليافعى عبد الله بن أسعد بن على ، مرآة الجنان وعبرة
اليقظان فى معرفة حوادث الزمان، مخطوطة كيمبردج رقم (a) 79-1178.

ثانيا : مراجع عربية مطبوعة :

٩ - ابن أبى أصيبعة ، موفق الدين أبو العباس أحمد بن
القاسم ، عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، القاهرة ١٢٩٩ /
١٨٨٢ .

١٠ - ابن الاثير الجزرى ، أبو الحسن محمد بن محمد بن
عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى ، الكامل ، القاهرة ١٣٠٣ /
١٨٥٨ .

١١ - ابن تيمية ، تقى الدين أحمد بن عبد الحليم :

(١) بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، القاهرة
١٠٩٣/١٣٢١ .

(ب) منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية ،
القاهرة ١٩٠٣/١٣٢١ .

(ج) القيام فى الشرع الاسلامى ، القاهرة ١٩٢٧/١٣٤٦ .

١٢ - ابن حجر العسقلانى ، احمد بن على ، لسان الميزان ،
حيدر آباد ١٩١٢/١٣٣٠ .

١٣ - ابن الجوزى ، أبو الفرج عبد الرحمن :

(١) مناقب الامام أحمد بن حنبل ، القاهرة ١٩١٣/١٣٤٩ .

(ب) تلبيس ابليس ، القاهرة ١٩٢٨ .

١٤ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، المقدمة ، القاهرة
بدون تاريخ .

١٥ - ابن خلكان ، أبو الميما أحمد ، وفيات الاعيان وأنباء
أبناء الزمان ١٨٩٢/١٣١٠ .

١٦ - ابن عربى ، محيى الدين أبو عبد الله ، رسائل ابن
عربى ، حيدر آباد ١٦٣٨/١٣٦٧ .

١٧ - ابن سينا ، أبو على حسين :

(١) الاشارات والتنبهات ، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

(ب) النجاة ، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧ .

(٣) رسالة فى النفس ، القاهرة ١٩٠٧/١٣٢٥ .

(د) الشفاء ، القاهرة ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .

(هـ) منطلق المشرقيين ، القاهرة ١٢٢٨ / ١٩١٠ .

١٨ - ابن العماد ، عبد الحى ، شذرات الذهب فى أخبار مع
ذهب ، القاهرة ١٣٥١ / ١٩٣٢ .

١٩ - ابن عساكر ، أو القاسم على بن هبة الله بن عبد الله بن
الحسين تبیین كذب المقتضى فيما نسب الى الامام أبى الحسن
الاشعري ، دمشق ١٣٤٧ / ١٩٢٨ .

٢٠ - ابن القفطى ، جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف ،
تاريخ الحكماء ، ليبزج ١٣٢٠ / ١٩١٢ .

٢١ - أبو ريان ، محمد على ، أصول الفلسفة الاشراقية عند
شهاب الدين السهروردى ، بيروت ١٩٦٩ .

٢٢ - أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، ابراهيم بن سيار النظام
وأراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ / ١٩٦٤ .

٢٣ - الاسنوى ، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن
الحسن ، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ، القاهرة ١٣٤٥ /
١٩٢٦ .

٢٤ - الاشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل :

(١) كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تحقيق
الاب مكارثى ، بيروت ١٩٥٣ .

(ب) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، تحقيق
الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٣ ، مطبوع مع كتاب اللمع .

(ج) مقالات الاسلاميين واختلافات المصلين ، تحقيق محمد
محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ / ١٩٥٠

٢٥ - الأمدى ، سيف الدين الحسن على بن أبو علي بن محمد بن
سالم ، الاحكام فى أصول الاحكام ، القاهرة ١٣٣٢ / ١٩١٤ .

٢٦ - امام الحرمين ، أبو المعالى عبد الملك بن أبو محمد
الجوينى ، الارشاد ، تحقيق لوسيانى ، باريس ١٩٣٨ .

٢٧ - الايجي ، عبد الرحمن بن أحمد ، المواقف ، القاهرة
١٢٩٢ / ١٨٧٥ .

٢٨ - الباقلانى ، القاضى أبو بكر محمد بن الطيب ، كتاب
التمهيد ، تحقيق الاب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ .

٢٩ - بدوى ، عبد الرحمن ، الى طه حسين فى عيد ميلاده
السبعين ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٠ - البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر بين طاهر .

(أ) الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٩٦٧ / ١٩٤٨ .

(ب) أصول الدين ، استانبول ١٣٤٦ / ١٩٢٨ .

٣١ - البغدادى ، أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكة ،

المعتبر . طبعة حيدر آباد ١٣٥٨/١٩٣٩ .

٣٢ - التفتازانى ، سعد الدين ، شرح المعقائد النسفية ،
القاهرة ١٢٩٨/١٨٧٩ .

٣٣ - الجرجاني ، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن ،
الرسالة الشافعية ، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ - الخطايب ، أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم ،
بيان اعجاز القرآن تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ،
القاهرة بدون تاريخ .

٣٥ - الخوانسارى محمد باقر زين المايدين ، روضات
الجنات في أحوال العلماء والسادات ، ١٢٠٦/١٨٨٨ .

٣٦ - الرازى ، فخر الدين محمد بن عمر :

(ا) الاربعين في أصول الدين ، حيدر آباد ١٣٥٣/١٩٣٥ .

(ب) أساس التقديس ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .

(ج) لوامع البيانات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، القاهرة

١٩٠٥/١٣٢٣ .

(د) معالم أصول الدين ، ١٩٠٥/١٣٢٣ .

(هـ) المباحث المشرقية ، حيدر آباد ١٣٤٣/١٩٢٤ .

(و) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٧/

١٩٠٩ .

- (ز) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين القاهرة ١٣٢٣/١٩٠٥ .
- (ح) شرح الاشارات والتبیهات ، القاهرة ١٣٢٥/١٩٠٧ .
- (ط) مناظرات فخر الدين الرازى فى بلاد ما وراء ، تحقيق فتح الله خليف ، بيروت ١٩٦٦ .
- (ى) نهاية الايجاز فى دراية الاعجاز ، القاهرة ١٣١٧ .
- ٣٧ - أبو الحسن على بن عيسى ، النكت فى اعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام القاهرة بدون تاريخ .
- ٣٨ - السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقى الدين ، طبقات الشافعية الكبرى ، القاهرة ١٣٢٤/١٩٠٦ .
- ٣٩ - السيوطى ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين ، الاتقان فى علوم القرآن ، القاهرة ١٢٧٨/١٨٦١ .
- ٤٠ - الشوكانى ، محمد بن على بن محمد بن عبد الله ، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .
- ٤١ - الشيرازى أبو اسحق ابراهيم بن على بن يوسف ، المذهب القاهرة ١٣٢٣/١٩١٤ .
- ٤٢ - الشهرستانى ، عبد الكريم :
- (أ) الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .
- (ب) نهاية الاقدام فى علم الكلام ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

٤٣ — طاش كوبرى آزاده ، أحمد بن مصطفى ، مفتاح
السعادة ومصباح السيادة ، حيدر آباد ١٣٢٩/١٩١١ .

٤٤ — الطوسى ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، القاهرة
١٩١١/١٣٢٣ .

٤٥ — عبد الرازق ، الشيخ مصطفى ، تمهيد لتاريخ
الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٣٧٩/١٩٥٩ .

٤٦ — على القارى شرح الفقه الاكبر ، القاهرة ١٣٢٣/
١٩٠٥ .

٤٧ — الغزالى ، أبو حامد محمد بن محمد :

(أ) أحياء علوم الدين ، القاهرة بدون تاريخ .

(ب) الاقتصاد فى الاعتقاد ، القاهرة بدون تاريخ .

(ج) المنقذ من الضلال ، القاهرة بدون تاريخ .

(د) المستصفى من علم الاصول ، القاهرة ١٣٢٢/١٩٠٤ .

(هـ) تهافت الفلاسفة ، تحقيق بويج ، بيروت ١٩٢٧ .

(و) معيار العلم ، القاهرة ١٩٢٧ .

٤٨ — قاضى زاده ، شمس الدين أحمد ، نتائج الافكار فى
كشف الرموز والاسرار ، القاهرة ١٣٥٦/١٩٣٧ .

٤٩ - القاضى عبد الجبار ، المغنى فى أبواب التوحيد
والمدل ، القاهرة ١٩٦٥ .

٥٠ - الكسانى ، علاء مديح أبو بكر بن مسعود ، بدائع
المصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ١٣٢٧/١٩٠٩ .

٥١ - مذكور ، ابراهيم بيومى ، فى الفلسفة الاسلامية منهج
وتطبيقه ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٢ - المقدسى ، أبو شامة شهاب الدين أبو محمد عبو الرحمن
بن اسماعيل ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع أو الذيل
على الروضتين القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

٥٣ - النسفى ، عمر العقائد النسفية ، القاهرة ١٢٩٧/
١٨٧٩ .

٥٤ - النشار ، على سامى ، مناهج البحث عند مفكرى
الاسلام ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٧ .

٥٥ - الهمداني ، رشيد الدين فضل الله ، جامع التواريخ ،
ترجمة من الفارسية الى العربية محمد صديق نشأت وآخرين ،
القاهرة ١٩٦٠ .

ثالثا : مراجع أوروبية :

- 56 - Brockelmann, C., Geschichte Der Arabischen Litteratur, Leiden, 1937 - 49.
- 57 - Goldziher, I., Die Richtungen Der Islamischen Koranexlegung, Leiden, 1920:
- 58 - Kholeif, F. A. F., A Study on Fakhr al-Din al-Razi and his Controversies in Transoxiana, Beyrouth, 1966.
- 59 - Patton W. M.: Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna Leyden, 1897.
- 60 - Pines, S., Beiträge zur Islamischen Atomlehre, Berlin 1930 translated into Arabic by Abu - Rida Cairo 1946.
- 61 - Taylor A. E., Plato : The man and his work, University Paperback.
- 62 - Watt, W. M., Free Will and Predestination in Early Islam, London, 1962.
- 63 - Wensinck, A. J., Concordance et erdices de la Tradition Musulmane, Leiden, 1936.

